الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
سلسلة البحوث الإسلامية
(٥٣/٤)

مداخل إلى العقيدة الإسلامية



تأليف
الأستاذ الدكتور
يحيى هاشم حسن فرغل
(توفي: ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م)

الطبعة الثانية

الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
سلسلة البحوث الإسلامية
(٥٣/٤)

مداخل إلى
العقيدة الإسلامية

تأليف
الأستاذ الدكتور
يحيى هاشم حسن فرغل

الطبعة الثانية

السنة الثالثة والخمسون - الكتاب الرابع

١٤٤٢هـ - ٢٠٢٢م

جمهورية مصر العربية
الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
شارع الطيران ـ مدينة نصر
بجوار التأمين الصحي ـ القاهرة

فهرست الهيئة المصريّة العامّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميّة:
فرغل، يحيى هاشم حسن
مداخل إلى العقيدة الإسلامية
١٧.٥ × ٢٥ سم
عدد الصفحات: ٣٨٣
١ـ المعرفة في القرآن الكريم (المصدر والمورد)
٢ـ مداخل التسليم بحسب مسائل الاعتقاد

الإدارة العامة للمطبوعات
رقم الإيداع: ٢٥٦٣٢
الترقيم الدولي: ١ ـ ٣١٣ ـ ٢٠٥ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

للأستاذ الدكتور/ نظير محمد عياد

أمين عام مجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه:

وبعد...

فمما لا خلاف فيه بين الباحثين أن العقيدة الإسلامية كانت ـ ولا تزال ـ موضع بحث وعناية ودراسة الباحثين عن الإسلام، وبمرور السنين والقرون ظهرت اختلافات في الآراء حول العقيدة الإسلامية، مع الاتفاق على أن مصدرها القرآن والسنة، وإنما وقع الاختلاف لأسباب قد تكون داخلية وقد تكون خارجية.

ومع هذه الاختلافات وتعددها وتنوعها استطاع علماء العقيدة بيانها وإبراز آثارها، والكشف عن سماتها، والمحافظة على خصائصها، وعرضها على الناس بصورة أسهمت في قبولها والدفاع عنها وإقامة الأدلة عليها.

ولا غرابة في ذلك؛ إذ إن من بين أبرز خصائصها تعدد مداخلها، وتنوع طرق عرضها ومراعاة طبيعة المخاطبين بها؛ فكان هناك المدخل النقلي، والمدخل العقلي، والمدخل الذوقي، والمدخل العلمي (التجريبي)، والمدخل العملي، والمدخل الفطري، كما أنه يمكن الوصول إليها عن طريق الترغيب تارة والترهيب تارة أخرى.

وهذه المداخل كلها مقبولة ولا غضاضة فيها، إذ إن سنة الله ـ تعالى ـ اقتضت أن يميز بين الناس في الأقوات، والأرزاق، والعقول، والأفهام.

كما اقتضت سنته ـ تعالى ـ أن ما يناسب طبيعة قد لا يناسب طبيعة أخرى، وما يستقيم مع عقلية قد لا يلائم أخرى، وما يستقر لدى فهم قد يرفض لدى آخر.

ولذا كان الاختلاف سنة إلهية وطبيعة بشرية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[هود:١١٨].

ومن هنا كان القصدُ من هذه المداخل إلى العقيدة الإسلامية إبرازها بما يناسب لغة المخاطب، ولعل الحقائق التي أقرتها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، والتي تؤكد على ضرورة مراعاة مقتضى الحال هي خير ما يساعد على قبول هذه المداخل.

فالقرآن الكريم مثلًا ـ جل من أنزله ـ وهو يبرهن على وجود الله ـ تعالى ـ نراه سلك مسالك متعددة، منها: مسلك يخاطب الذين لا يملكون من المعرفة إلا ما يقفون عليه بحاسة من حواسهم، يؤكده قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[الغاشية:١٧]

كما سلك طريقة أخرى لذوي الأفهام، وهي طريقة الأسباب والمسببات الظاهرة، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ۝٢ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝٣ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[الرعد: ٢ـ٤]

كما سلك طريقة لذوي الأفهام الخاصة وأصحاب العقول البارعة، وهي

طريقة الأسباب والمسببات الخفية، فقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت:٥٣]

وقال أيضًا: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[الذاريات:٢١].

وهذه المسالك تؤكد أن القرآن يخاطب الإنسان ويثيره عن طريق منافعه، ومصالحه، وحاجاته، وملذاته، وعن طريق قضاياه ومشكلاته؛ ليحرك تطلُّعه وقلقه إلى معرفة الحقيقة ذات الصلة بحياته الحاضرة ومصيره البعيد، ويجعله بذلك متهيئًا للتفكير في الآيات الدالة على وجود الله، ومستعدًّا لقبول نتائج المنطق السليم مع منفعته[(١)].

أما السنة فقاسمت القرآن الأمر ذاته، فقد كان ﷺ يخاطب الناس على قدر عقولهم، وحسب أحوالهم وأفهامهم، ففي الحديث عن عائشة رضي الله عنها، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُحَدِّثُ حَدِيثًا لَوْ عَدَّهُ العَادُّ لَأَحْصَاهُ[(٢)].

وعن أنس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أَنَّهُ كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَّمَ ثَلَاثًا، وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا[(٣)].

---

(١) العقيدة في القرآن الكريم، محمد المبارك، ص ٨١، بتصرف.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المناقب، باب: صفة النبي ﷺ، (٤/ ١٩٠/ ح:٣٥٦٧)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الزهد والرقائق، باب: التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم (٤/٢٢٩٨/ ح:٢٤٩٣).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العلم، باب: من أعاد الحديث ثلاثًا ليفهم عنه، (١/ ٣٠/ ح:٩٤).

فمع أنه ﷺ أوتي جوامع الكلم، إلا أنه كان يخاطب الناس بما يفهمون، ويبيّن للناس بما يدركون.

وقد سار الصحابة على الدرب من بعده، ووجدنا أقوالًا لبعضهم تؤكد هذا؛ فقد ورد عن سيدنا علي رضي الله عنه قوله: «حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللهُ وَرَسُولُهُ؟!»[(١)]، وورد عن سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قوله: «مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ، إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً»[(٢)].

ولأهمية هذا الجانب تنبه أعلام الحضارة الإسلامية بشكل عام وعلماء الكلام بشكل خاص لضرورة مراعاة هذا الجانب، ومن يطالع كتبهم يقف على ذلك دون كثير عناء.

يقول الإمام الباقلاني: الطرق التي تؤدي إلى المعارف ثلاثة: العقل والحواس السليمة، والأخبار الصادقة.

وها هو ابن رشد - وهو يعرض لاختلاف الناس وطبيعة مخاطبتهم - نراه يذكر أن الأقاويل ثلاثة: أقاويل خطابية، أقاويل إقناعية، أقاويل برهانية.

وإن الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية - إيمانًا منها بدورها ووفاءً بواجبها - يسرها أن تقوم بطبع هذا الكتاب ونشره لمؤلفه المرحوم الأستاذ الدكتور/ يحيى هاشم حسن فرغل.

الذي عرض فيه لمداخل العقيدة الإسلامية، وهو كتاب - على ما نرى - يأتي

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العلم، باب: من خص بالعلم قومًا دون قوم؛ كراهية أن لا يفهموا، (١/ ٣٧/ ح:١٢٧).

(٢) أخرجه مسلم في مقدمة «صحيحه»، باب: النهي عن الحديث بكل ما سمع، (١/ ١١/ ح:٥).

في وقتـه، خصوصًـا مـع القفـزات الهائلـة في بحـوث الهندسـة الوراثيـة والتطـور التكنولـوجي البـارز والتمـدد المـادي، مـع موجـات إلحاديـة متعـددة ومتنوعـة، وخصوصًا حول قضايا الألوهية والاستدلال عليها.

فيأتي هذا الكتاب ليجيب عن كثير من الأسئلة، ويفنـد كثيرًا مـن الاتهامات، ويزيل كثيرًا من الشبهات، فجزى الله صـاحبه خير الجزاء على مـا قـدم للإسـلام والمسلمين، والله من وراء القصـد، وهـو حسـبنا ونعـم الوكيـل، وصـلى الله وسـلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمين عام مجمع البحوث الإسلامية

أ.د/ نظير محمد عياد

تحريرًا في غرة ربيع الآخر عام ١٤٤١هـ
٢٨ من نوفمبر عام ٢٠١٩م.

المقدمة

الفلسفة العملية التي جاء بها الإسلام، بما تقوم عليه من منطق الضرورة العملية، وفلسفة التسليم، وفلسفة الإنذار تستهدف - في الأساس - الدخول في العقيدة الإسلامية؛ لتحقيق النجاة من عذاب الدنيا والآخرة.

وفلسفة كهذه لا ترفض أية وسيلة تؤدي في النهاية إلى الدخول في الإسلام. صحيحٌ أن الفلسفة العملية تخلو من العبث والإسراف والضياع الذي تؤدي إليه غيرها من الفلسفات، وهي من هنا تكون أقرب إلى أن يؤخذ بها، وصحيح أنها «تنجو» من السهام التي توجه إلى غيرها من الفلسفات، وهي من هنا تبقى في ساحة المعركة شامخة بحيث تحاول القضاء عليها قضاءً مبرمًا.

ذلك أن النظرة العملية التي تحكم مسيرة هذه الفلسفة تجعلها «ترضى» بكل إسهام - مهما يكن مصدره - يؤدي في النهاية - كما قلنا - إلى نجاة الإنسان بالدخول في الإسلام.

إنَّ ساحة النجاة لها طريق ميسر معبد، تصنعه لنا الفلسفة العملية، لكن هذه الفلسفة نفسها لا تطالب بأن تقفل المنافذ على هذه الساحة إنْ كانت هناك منافذ أخرى، إن الفلسفة العملية تصفق للواصلين إلى الساحة، ولو اختاروا أن يصلوا إليها من بين الأحراش، أو يتساقطوا نحوها من غمامة في السماء، أو أن تنشق عنهم صخرة في بركان..

ومن هنا بدت لي نظرية المداخل «مداخل إلى العقيدة الإسلامية».

وكتابي هذا الذي أقدمه؛ لأقدم فيه صياغة متكاملة لنظرية المداخل، يعتمد على شكل جديد، لكن مادته العلمية سبق أن قدمتها متناثرة في كتب سابقة لي، مع إضافات أخرى مهمة.

وبالله التوفيق،،،

يحيى هاشم حسن فرغل

الفصل الأول

المعرفة في القرآن الكريم

(المصدر والمورد)

القسم الأول : مصدر المعرفة والهداية

القسم الثاني : مورد المعرفة أو مداخل التسليم (بحسب النفس البشرية)

القسم الأول
مصدر المعرفة والهداية

نظرية المعرفة في القرآن الكريم:

عندما نقول: «نظرية» نقول ذلك تجاوزًا، تجاوزٌ قد يسمح به مقام المقارنة بنظريات المعرفة التي اجتهد في صنعها العقل البشري، تجاوزٌ قد يسمح به مقام الاستنباط الذي يضطلع بعبئه عقل الكاتب، ولكن لا يسمح به مقام القرآن الكريم، الذي يسوق الحقائق النهائية، وسواء آثرنا هذا التعبير أو ذاك فمن المعلوم أننا نقصد أسس المعرفة التي يقدمها القرآن الكريم في مواجهة نظريات المعرفة لدى البشر.

ومن عجيب الموافقات أنّ نظرية المعرفة في القرآن الكريم هي أول ما نزل من القرآن؛ إنها موجودة في قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ① خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ② ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ③ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ④ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[العلق: ١-٥]، ثم تأتي تتمتها في قوله - تعالى - إثر ذلك:

﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ⑥ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ⑦ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[العلق: ٦ ـ ٨]، وبيان ذلك أن هذه الآيات تقول لنا:

١ - إن المعرفة لا يعثر عليها في أعماق النفس البشرية ذاتيًا[(١)]، وإنما تأتي باجتهاد تمثله كلمة: «اقرأ».

(١) لعل في هذا إشارة إلى أن المعرفة الحسية موقوفة على تدبير من الله ﷻ، فلقد أثبت العلم الحديث أن المعرفة الحسية لا شأن لها بما يسمى الشيء في ذاته، وإنما هي تمثل هذه الأشياء كما تؤثر في=

٢ ـ هذا الاجتهاد لا يقوم به الإنسان مستقلًّا، وإنما يقوم به: «باسم الله»، وباسم الله لا تعني مجرد البركة، وإنما تعني الاستمداد، فهو اجتهاد يستمد مبادئه ووسائله وغاياته من الله.

٣ـ ولتوضيح المقصود من كون المعرفة اجتهادًا بشريًّا مستمدًا من الله: تذكر الآية نظير ذلك في حياة الإنسان؛ وهو خلق الله للإنسان: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ﴾.

الإنسان لم يُعْثَر عليه في الطبيعة، ولم يَصْدُرْ عن العلة الأولى بطريق الفيض، ولكن الله هو الذي خلقه، خلقه من بداية صغيرة: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾[العلق: ٢]

وصاحب هذا الخلق جهد بشري ضئيل، مجرد مصاحبة.

هكذا الأمر في المعرفة.

فهل خلق الله الإنسان وتركه دون أن يعلمه؟ ذلك لا يتفق مع وصفي:

أ ـ الربوبية.

ب ـ الكرم. أو الأكرم، وذلك ما تقوله الآية الثالثة: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ﴾ [العلق:٣]، فالنتيجة إذًا في الآية الرابعة:

جـ ـ ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾[العلق: ٤]، فهو الذي علم؛ كما أنه هو الذي خلق.

وإذا كان الخلق من الله مع مصاحبة جهد بشري ضئيل.. مجرد مصاحبة فإن التعليم من الله مع مصاحبة جهد بشري ضئيل ـ أيضًا ـ: هو الإمساك بالقلم والقراءة.

=حواسنا فحسب، وبما أن هذه الحواس قد خلقها الله ـ سبحانه ـ على نحو معين دون غيره، فإن الخالق ـ سبحانه ـ يحدد لنا بذلك وجه تأثر الحواس من هذه الأشياء، وبناءً عليه يمكن القول بأن معارفنا الحسية تنفذ إلينا من خلال إرادة إلهية، وتدبير إلهي.

فماذا علم الله الإنسان؟ هذا ما نجده في الآية الخامسة: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق:٥].

٤ ـ علمه الأشياء التي لم يتعلمها:

الأشياء التي لم يعلمها أصلًا، أو التي لم يتعلمها ـ في الحقيقة ـ بنفسه، وإن كان قد صحب عملية تعلمها بجهد بشري ضئيل.

وهذه العلوم نجدها في البداية: وفي العلوم الضرورية، ويلحق بها أدوات المعرفة.

وفي الوسائط: في إفاضة هدي الله على جهد الإنسان في مسالك الوصول إلى النتائج.

وفي النهاية: في إفاضة اليقين؛ لجبر ثغرات الظن فيما يتعلق بالوثوق بالنتائج.

٥ ـ ولكي لا يلتبس أمر هذا كله بالوحي، أو الكشف، أو الإلهام الخاص؛ فقد جاء قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ [العلق:٤] ليؤكد الأسلوب العادي في التعلم، كما أن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾[العلق:١، ٢] يوضح الأسلوب العادي في الخلق.

أما الأسلوب غير العادي: أسلوب خلق آدم، وأسلوب خلق عيسى... وأسلوب الخوارق والمعجزات...، فذلك موضوع آخر لا يصح أن يختلط بما نحن إزاءه.

ذلك موضوع الوحي أو الكشف أو الإلهام الخاص، موضوع لا يتعلق بنظرية المعرفة العادية التي يشترك في الخضوع لها البشر جميعًا على السواء.

ثم تبين الآيتان التاليتان أن استقلال الإنسان بالتعلم، أو بالعلم، انحراف عن مصدر التعليم:

﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[العلق: ٦، ٧]

٦ ـ وتبين الآية الأخيرة فيما ذكرناه أن المرجع في المعرفة هو الله:

﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[العلق:٨][1].

إن كلًّا من المعتزلة والأشاعرة يقررون أن العلوم الضرورية ـ وهي أساس اليقين في حركة العقل ـ مخلوقة لله.

وإذًا، فجملة البناء الذي بنوه يحتاج أولًا إلى معرفة الخالق؛ ولهذا وقعوا في الدور كما سوف نوضح:

إنهم ظنوا أنهم يحتاجون في بناء الإيمان إلى العقل المستقل، فإذا هم يجدون أنفسهم محتاجين في بناء العقل إلى الإيمان.

والحقيقة هي هذه: يحتاج العقل إلى الإيمان لكي يقوم، ولا يتطلب الإيمان إلا مصاحبة العقل مجرد مصاحبة؛ للتلقي، وتلك هي سنة الله في المعرفة، كما هي سنته في الخلق، وكما هي سنته في الرزق، وكما هي سنته في كل ما يُحصِّله الإنسان...

فإذا هو ـ أي العقل ـ بتواضعه، ومصاحبته للإيمان، يصل إلى هدفه الذي يعجِزُ عنه مستَقلًّا؛ ألا وهو اليقين؛ ليكون كلمة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء. وفي هذه النظرية تعود الثقة بالضروريات إذا قلنا إنها من الله ﷻ.

(١) لا داعي لتخصيص مدلول هاتين الآيتين بطغيان الغني بماله، وإنذاره بالرجوع إلى الله في اليوم الآخر، ما دام النص أكثر شمولًا، وما دام المعنى الذي نراه مرتبطًا بالسياق، ولا يؤدي إلى محظور.

ومع ذلك فهي لا تصلح أساسًا أوليًا في منهج بناء العلوم؛ لأنها تحتاج إلى أساس، والأساس هو الاعتقاد في الله.

والنتيجة أن نظرية المعرفة القرآنية يمكن صياغتها على النحو الآتي:

الإنسان لم يعثر على المعرفة، ولكن الله هو الذي أعطاه إياها، أعطاه بَذْرتها منذ البداية في البدهيات، أو العلوم الضرورية، وصَاحَبَ نموَّ هذه البذرة اجتهادٌ بشري، مشروط بالاستمداد من الله.

وتنمو هذه البذرة لتقوم على ساقها شجرة طيبة، أصلها ثابت وفرعها في السماء، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٤، ٢٥].

ومن هنا تتقرر حقيقة مهمة، إن العقل يحتاج إلى الإيمان بالله؛ فالعقل المستقل طغيان وانحراف وخبث، ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: ٢٦].

كلمة: «اجتثت» من أصولها: من البدهيات، ضربت البدهيات - باعتبارها يقينات في الفلسفات النقدية، واجتثت.

كلمة «خبيثة» مهتزة بالشكوك التي لا حاسم لها، محوطة بالأوهام والاحتمالات التي لا خروج منها، كما قدمها فلاسفة الشك؛ لكن الثقة بالعقل تأتي من وادٍ آخر، من وادي الإيمان بالله.

ومن الغريب أن أشد الواثقين بالعقل المستقل - منهجيًا - من المتكلمين ربطوه بهذا الوادي؛ دون أن يعلموا أنهم قضوا على أصالته التي يدعونها، ودون أن يعلموا أنهم وقعوا في التناقض المنهجي.

وهذه الثقة لا تنبني على العلوم الضرورية العقلية؛ وإنما هي تنبني على منطق آخر؛ منطق الضرورة العملية، والتعرض للإنذار بعذاب الآخرة، والتعرض لعوامل تصديق الرسول.

وهي بداية فيها الظن، أو غلبة الظن وتترقى إلى اليقين بهدى الله، يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[البقرة:١٤٦]، لم يقل ﷻ: «كما يعرفون أنفسهم»؛ لأن هذا مستوى من المعرفة لا يصل إليه الإنسان، ويكفي مستوى معرفة الابن؛ كجهد بشري، أما اليقين الكامل فمن الله.

لذلك تأتي الآية التالية؛ لتقول: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [البقرة:١٤٧]، ثم تأتي الآية التي بعدها؛ لتعقب ببيان سبب عجز الإنسان عن المعرفة الكاملة التي هي اليقين. ذلك إذ تقول: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ﴾

[البقرة:١٤٨].

فهذه طبيعة البشر، ونقصه: الاتجاه الواحد في الرؤية، الاتجاه الجزئي، الاتجاه غير المحيط، وهذا لا يُحَصِّل الإحاطة في المعرفة؛ ومن ثم لا يحصل اليقين الكامل بالعقل.

ومن هنا كانت تكملة الآية مسحة حنان على هذا الضعف البشري، ووعد بالرعاية الإلهية التي تكمل النقص، وتلم الشعث، ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:١٤٨].

إذا تقرر ذلك فإننا نجد الآيات القرآنية تزيده إيضاحا وتوثيقًا؛ من ذلك قوله

تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[البقرة:٣١]، ﴿قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة:٣٢]، ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[طه:١١٤]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة:٢٥٥].

ويقول رسول الله ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ سَأَلْتَنا مِنْ أَنْفُسِنا ما لَا نَمْلِكُهُ إِلَّا بِكَ، اللَّهُمَّ فَأَعْطِنَا مِنْهَا مَا يُرْضِيكَ عَنَّا»[١].

وإذًا فالنتيجة النهائية أن مصدر المعرفة هو الله، وهو مصدر قريب، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [سورة ق:١٦]، هذا هو أصل المعرفة بوجه عام كما نراه في القرآن الكريم[٢].

وفيما يأتي نذكر أصول الهداية، التي تتفرع على المعرفة العامة.

(١) أخرجه تمام الرازي في «فوائد»: (٢/ ١٧٩/ ح:١٤٧١)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٣٦/ ٣٢١).

(٢) إن المتكلمين لا ينكرون أن الله هو مصدر المعرفة، لكن خطأهم كان منهجيًا.

أصول الهداية:

إذا كان من عجيب الموافقات ـ كما قلنا ـ أن تكون الآيات التي نستقي منها نظرية في المعرفة القرآنية هي أول ما نزل من القرآن... فإنه من عجيبها كذلك أن تكون الآيات التي نستقي منها نظرية في الهداية القرآنية هي أول ما صدر به القرآن الكريم، تلك هي سورة الفاتحة.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾﴾.

وبيان ذلك أن السورة تبين:

أولًا: مصدر الهدى،

ثانيًا: أسباب إفاضته من الله،

ثالثًا: أسباب منعه.

رابعًا: فائدته.

أولًا: مصدر الهدى:

إن صدر السورة الكريمة يبين أن الهدى يأتي من الله ﷻ: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[الفاتحة:٦]، ويتأيد ذلك بآيات أخرى كثيرة، وأحاديث؛ ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ﴾[البقرة:١٢٠]، ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾[الليل:١٢]، ﴿وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾[الإسراء:٩٧]، ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾[الأعراف:٤٣]، ﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾[سبأ:٥٠]، ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:٣٨].

«وَاللهِ لَوْلاَ اللهُ مَا اهْتَدَيْنَا»[1] ـ صحيح البخاري، ويقول ﷺ: «اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْهُدَى وَالسَّدَادَ»[2]، واذكر بالهدى هدايتك الطريق والسَّدادِ سدادَ السَّهمِ.

وهذا الحديث يدعو إلى الاستعانة بهدى الله في الصغيرة والكبيرة من شئون حياتنا؛ يقول العلامة ابن أبي العز في شرحه على العقيدة الطحاوية: أنفع الدعاء، وأعظمه، وأحكمه دعاء ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[الفاتحة: ٦، ٧]، فإنه إذا هداه الصراط أعانه على طاعته، وترك معصيته، فلم يصبه شر لا في الدنيا ولا في الآخرة.

لكن الإنسان محتاج إلى الهدى في كل لحظة؛ لأن الذنوب من لوازم النفس، فهو إلى الهدى أحوج منه إلى الطعام والشراب، ليس كما يقوله بعضهم: إن المراد التثبيت أو مزيد الهداية، بل العبد محتاج إلى أن يعلمه الله ما يفعله من تفاصيل أحواله، وما يتركه من تفاصيل الأمور في كل يوم، وهو محتاج إلى أن يلهمه العمل بما علمه؛ لأنه لا يكفي مجرد علمه أن يجعله مريدًا للعمل بما يعلمه.

ولو لم يهده الله للعمل بما علمه، لكان العلم الذي علَّمه إياه حجة عليه ولم يكن مهتديًا به، وهو محتاج إلى أن يجعله قادرًا على العمل بتلك الإرادة الصالحة التي ألهمه الله إياها.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، من حديث البراء رضي الله عنه، كتاب: المغازي، باب: غزوة الخندق وهي الأحزاب، (٥/ ١٠٩/ ح:٤١٠٤)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: غزوة الأحزاب وهي الخندق، (٣/ ١٤٣٠/ ح:١٨٠٣)، مطولًا، وفيه قصة.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: التعوذ من شر ما عمل وما لم يعمل، ٤/ ٢٠٩٠/ ح:٢٧٢٥)، بلفظ آخر أيضًا عند مسلم (٢٧٢٥)، من حديث عليّ رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله ﷺ: «قل اللهم اهدني وسددني واذكر بالهدى هدايتك الطريق، والسداد سداد السهم.

وبعد ذلك كله هداية أخرى، وهي الهداية إلى طريق الجنة في الآخرة.

الأخذ بالأسباب في مقام الألوهية:

والأخذ بالأسباب في مقام الألوهية يكشف عن أنه لا يغني عن الهداية؛ فإن الإنسان لو قدر أن شيئًا من الأسباب يكون مستقلًّا بالمطلوب، ومع ذلك فإنه إنما يكون بمشيئة الله وتيسيره لكان الواجب ألا يرجى إلا الله، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يسأل إلا هو، ولا يستغاث إلا به، ولا يستعان إلا به.

فكيف، وليس شيء من الأشياء مستقلًّا بمطلوب، بل لا بُدَّ من انضمام أسباب أخرى إليه، ولا بُدَّ - أيضًا - من صرف الموانع والمعارضات... فكل سبب له شريك، وله ضد...فإذا لم ينضم إليه شريكه، ولم ينصرف عنه ضده لم يحصل مراده...

فالمطر وحده كيف يرجى لإنبات النبات، وهو لا يكون إلا بما ينضم إليه من الهواء والتراب والسماء وغيره، ثم النبات لا يظهر إلا بأن تصرف عنه الآفات المفسدة، والطعام والشراب لا يغذي إلا بما ينضم إليه في البدن من الأعضاء والأجهزة، ومجموع ذلك لا يفيد إلا بأن تصرف عنه المفسدات.

والمخلوق الذي يعطيك أو ينصرك، فهو بأن يجعل الله فيه الإرادة والقوة والعقل، فلا يتم ما يفعله إلا بأسباب كثيرة خارجة على قدرته، تعاونه على مراده، ولو كان مَلِكًا مطاعًا، ولا يتم ذلك إلا بأن يصرف عن الأسباب المتعاونة ما يعارضها، وما يمنعها.

فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضى، وصرف المانع، وكل سبب معين

فإنما هو جزء من المقتضى؛ فليس في الوجود شيء واحد هو مقتضى تام، وإن سمي مقتضيًا وسمي سائر ما يعينه شروطًا، فهذا نزاع لفظي، وأما أن يكون في المخلوقات علة تامة تستلزم معلولها فهذا باطل.

ومن عرف هذا حق المعرفة انفتح له باب التوجه إلى الله وحده، وعلم أنه لا يستحق أن يسأل غيره، ولا يتوكل على غيره، ولا يهتدي بغيره، ولا يستغني عن هداه مخلوق[1].

ثانيًا: أسباب إفاضة الهدى من الله:

تبين السورة أن الهدى نعمة من الله تأتي نتيجة التوجه إليه بحمده والثناء عليه بأسمائه الحسنى... من حيث هو - سبحانه - المستحق وحده للعبادة، ومن حيث هو - سبحانه - وحده المستعان، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٢ - ٦].

ويتأيد ذلك بآيات أخرى - أيضًا - تبين أن الله - سبحانه - يعطي الهدى لمن يأخذ بأسبابه؛ يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ويقول تعالى: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾[المائدة: ١٦]، ويقول تعالى: ﴿هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[غافر: ٥٤]، ويقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال:٢٩]، يقول الغزالي: «أي: نورًا يفرق به بين الحق والباطل، ويخرج به من الشبهات»[2].

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص ٢٦٩، ٢٧٠ بتصرف يسير.
(٢) إحياء علوم الدين، جـ٨، ص ٤١.

ويقول ﷺ: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم، ووفقه فيما يعمل؛ حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم، ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار»[1]، ويقول ﷻ: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة:٢٨٢].

ثالثًا: أسباب منع الهدى:

تبين السورة ـ أيضًا ـ أن الهدى لا يحصل عليه صنفان من الناس؛ من يعادون الله فيغضب عليهم، ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾[الفاتحة:٧]، ومن يستقلون بمنهجهم عن الله فيضلون، ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[الفاتحة:٧].

وتفصل الآيات الأخرى جوانب من أسباب منع الهدى، يقول تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة:٢٥٨]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[المائدة:١٠٨]، ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ﴾[النحل:٣٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾[غافر:٢٨]، ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾[غافر:٣٤][2]، ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾[إبراهيم:٢٧].

---

(١) أخرج شطره الأول أبو نعيم في الحلية (١٠/ ١٥)، من حديث أنس رضي الله عنه وحكى أن الصواب أنه من قول سيدنا عيسى عليه السلام وليس من كلام سيدنا محمد ﷺ.

(٢) وما أشد إسراف الموغلين في متاهات العقل المستقل، القائلين بقدرته على تحصيله اليقين!! وما أشد ارتيابهم!!.

رابعًا: نتيجة الهدى:

تبين السورة أن نتيجة الهدى هي الوصول إلى «الصراط المستقيم»: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧] يحصل اليقين المنشود الذي أثبتنا أنه لا يمكن الحصول عليه بالجهود العقلية الذاتية، المستقلة عن الله.

إن العقل المتمرد، أو المستقل يمكنه أن يصل إلى شيء من الظن، لكنه لا يصل مستقلًّا إلى شيء من الهدى، الذي تشعر فيه النفس بالطمأنينة، والسكون، واليقين.

إن الفلسفات والعلوم التجريبية التي يصل إليها العقل مستقلًّا خاضعة حتمًا لما تخضع له عقولنا من النسبية والنقصان؛ لذلك فإن ما نصل إليه اليوم من علم يظهر لنا نقصه غدًا، وما نزال نكتشف بتقدم البحث جهلنا، وهزال معارفنا، وحاجتنا إلى الهدى واليقين الذي لا تفرزه عقولنا.

وفي ظل هذه العلوم النسبية والفلسفات الناقصة يتقدم العلم التجريبي، ويطرد الحصول على بعض منافع الدنيا، لكن الإنسانية لا بُدَّ لها في حركتها إلى الأمام سواء عن طريق العلم أو الفلسفة ـ من أن تكون لها أهداف ثابتة واضحة، راسخة على مدى الدهور، وإلا كان ضلالها عن أهدافها لا يمكن تلافيه، أو البرء عنه والعلوم النسبية تضل دائمًا عن الأهداف البعيدة الراسخة.

فهذا ليس من شأنها، ولا يمت إلى قدرتها بسبب، ومن هنا كان الإنسان بحاجة إلى مصدر خارجي يهديه إلى هذه الأهداف، ويرسم لها الطريق، ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة:٦].

وليس ثمة غير هدى الله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾[البقرة: ١٢٠].

وخلاصة هذا البحث في أصول الهدى:

١ ـ أن مصدر الهدى هو الله.

٢ ـ أن أسباب إفاضة الهدى من الله تكمن في التعرض له، والإخلاص في طلبه منه ـ سبحانه ـ.

٣ ـ أن أسباب الضلال عن هدى الله تكمن في الإعراض عنه، والاتجاه إلى مصادر من النظر، أو العمل مقطوعة الصلة بالله.

٤ ـ أن فائدة الهدى تحصيل اليقين، الذي نحن بحاجة إليه لسكون النفس أولًا، وللعلم بالأهداف العليا، والطريق إليها ثانيًا.

القسم الثاني

مورد المعرفة، أو مداخل التسليم

(بحَسَب النفس البشرية)

انتهينا في القسم السابق من بيان أن المعرفة الإلهية في الإسلام تصدر من الله، وهي إذ تصدر من الله تتوجه إلى الإنسان، فتلقِّي المعرفة الإلهية له طرفان؛ طرف من المصدر، وهو الله، وطرف من المورد، وهو الإنسان.

وهذا الترتيب المبدئي لعملية التلقي يقتضي أن تقوم على علم كامل بالإنسان، ومن هنا فإن مصدر المعرفة في الإسلام يخاطب الإنسان من حيث هو كذلك، فلا يخاطب طبقة معينة من البشر يرتفع بها المستوى أو ينخفض...فيقع في التناقض مع المستويات الأخرى.

ولا يخاطب في الإنسان قوة من قواه دون الأخرى.. فيقع في التناقض مع القوة التي يهملها، وإنما هو يتوجه إلى الإنسان، يقول الله ﷻ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[الروم: ٣٠]، معنى هذا: أن الدين فطرة الله، وهو يتطابق مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، لا أنه الفطرة نفسها الموجودة في الناس، فالدين شيء والناس شيء آخر، إنما المقصود أن الدين فطرة الله، وأن الإنسان فطرة الله، فكان لا بُدَّ من التلاقي، أو التلقي بين الدين، وبين الإنسان، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[الروم: ٣٠]، وقد قيل: «إن الله ﷻ أسس دينه على مثال خَلقه»[1].

وهذا يعني أن الإسلام يلتقي مع الإنسان في قواه المختلفة، ويتعامل معها

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، ص٤٥.

جميعًا: العقل والوجدان والإرادة جميعًا، ذلك أن الصفات النفسية للإنسان مرتبط بعضها ببعض، ويؤثر بعضها في بعض، والاعتقاد وهو حالة نفسية مرتبط بالصفات النفسية... كلها يتأثر بها ويؤثر فيها.

يقول الدكتور محمود حب الله رَحِمَهُ اللهُ: «فالعقائد الدينية لا تعتمد على جانب واحد من جوانب الحياة النفسية للإنسان ـ الوجدانية، والإرادية، والعقلية ـ ولكنها تتصل بها كلها اتصالًا وثيقًا، ولا ترضى نفس المرء، ولا تكمل شخصيته إلا إذا تضامنت شخصيته ونواحيه النفسية كلها، وعملت معها على تقبل كل عقيدة من عقائده، فلا يوجد شيء من التضارب بين قواه المتعددة، حول عقيدة من عقائده، بل انسجام ووئام، فيوجد قبول عقلي واطمئنان قلبي، والتقاء مع الإرادة، وذلك هو كمال الشخصية، وهو كمال الاعتقاد، وهو كمال العقيدة كذلك»[1].

ثم يقول: «وما دامت العقائد الدينية متصلة بكل من العقل والوجدان والإرادة احتاجت في وسائل نشرها إلى الاعتماد على كل هذه القوى»[2].

ويقول وليم جيمس: «لا بُدَّ من ملاحظة أن كل القوى الموجودة فينا تعمل متضامنة بالضرورة؛ حينما تتكون آراؤنا الفلسفية، فيتضامن العقل والإرادة والذوق.. في المسائل النظرية كما تتضامن في المسائل العملية...

ولست أدري كيف يتأتى لهؤلاء الذين يشتغلون بالفلسفة أن يقولوا: إنه من الممكن تكوين فلسفة من غير مساعدة الميول والاعتقادات، والاعتبار بالمستقبل، وتبصر العواقب»[3].

---

(١) الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، ص٢٦٨، ٢٦٩.
(٢) المصدر السابق، ص٢٧٤.
(٣) العقل والدين، ص٦٢.

وإذا كان الإنسان هو مجموعة هذه القوى من الناحية النفسية فإن علماء النفس والفلاسفة أخذوا يبحثون عن أيِّ هذه القوى له القيادة أو الغلبة على الآخر، أو بتعبير آخر: ما هو العنصر الأساس في الظاهرة النفسية؟

هناك مذهبان في ذلك:

الإدراكيون: وهم يرون أن العمليات الإدراكية كالإدراك الحسي، والتفكير هي أصل كل ما عداها من العمليات النفسية الأخرى.

والإراديون: وهم يرون أن الظواهر الإرادية من نزعات وانفعالات وشهوات، هي المبادئ الأولى التي يتقرر بها مجرى حياتنا النفسية[1].

ويبدو أننا نجد المذهبين معًا عند المناطقة والمتكلمين؛ يقول البناني في شرحه على السلم: «واعلم أنه اختلف في الحكم؛ فقيل: هو فعل للنفس زائد على العلم، وقيل: هو حديث النفس التابع للعلم، وهذا ـ أيضًا ـ فعل فلا ينافي الأول، وقد ذكر الإمام العبارتين، وقيل: هو انفعال، وهو تأثر النفس الناشئ عن العلم».

ويقول صاحب الحاشية سيدي أحمد المبارك السلجماني: «مقولة الفعل والانفعال قد تتحدان في الخارج، وتختلفان اعتبارًا، فالحكم باعتبار تبعية العلم له مقولة فعل، وباعتبار تبعيته لما في الخارج مقولة انفعال»[2].

ومن هذا يتبين أن بعض المناطقة يرى أن للإرادة دورًا في العلم، كذلك فإنه لا بُدَّ أن يؤخذ في مفهوم العلم عند المتكلمين أنه ليس قاصرًا على الإدراكات العقلية وحدها، بل لا بُدَّ من عنصر الاعتقاد الجازم، والاعتقاد الجازم عملية ترجع إلى النفس الإنسانية بما فيها قوة الإرادة.

---

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة، لأزفلد كوليه، ص٢٥٦.

(٢) المدخل إلى الفلسفة، ص٣٠.

ومن هنا يذهب ديكارت إلى أن العقل قوة انفعالية بحتة، وبالعقل وحده لا أُثبت ولا أَنفي، بل أقتصر على تصور الأشياء التي أستطيع أن أثبتها أو أنفيها، والإرادة هي القوة الفاعلة، وهي التي تحكم أي تثبت، أو تنفي، أو تمتنع من الإثبات والنفي[1].

وتستتبع نظرية (لبينتز) في العقل أن ينسب إليه قوة الإرادة، وقوة الوجدان إلى جانب قوة الفكر.

ويجعل (هربارت سبنسر): الوجدان والإرادة نتيجتين للقوة الفكرية وليستا ظاهرتين مستقلتين مكافئتين للتفكير في المنزلة[2].

ويقول (كانط): إن الشيء بالذات في حياتنا العقلية إرادة حرة، ويتوسع (شوبنهور) في الفكرة؛ حيث يرى أن الشيء بالذات الذي تكلم عنه «كانت» هو الإرادة دائمًا كيفما وجد؛ سواء في العالم الخارجي، أو العقلي، وأن العقل ليس أداة مسخرة في يد الإرادة.

ويذهب أصحاب المذهب الإرادي في تفسير العقل إلى: «أن الإرادة هي العامل الأساس الذي يتحدد ويتكيف به كل ما عداه من الظواهر العقلية الأخرى؛ فبالإرادة يتعين الهدف، وهي التي تخلق الأغراض، وهي التي توجه انتباه الإنسان، وليس الاهتمام بأي شيء سوى ظاهرة إرادية يتعين بها ما يجب أن يحتفظ به في الذاكرة، وما يجب أن يهمل في طي النسيان، بل إن اتجاه الأفكار نفسه خاضع لسلطان الإرادة، ويظهر أثر ذلك السلطان واضحًا في علمنا النظري وأحكامنا النظرية على الدوام».

---

(١) العقل، ليوسف كرم، ص٣١.
(٢) المدخل إلى الفلسفة، لأزفلد كوليه، ص٢٦٣.

ويرى «فنت» أن أعمال الإرادة هي الأعمال العقلية الحقيقية، ويجب أن يفسر كل ما عداه بالإضافة إليها[1].

ويذهب أصحاب المذهب الوجداني إلى أن الدور الأساس في الاعتقاد هو للوجدان أما الذهن فدوره التنسيق والتفسير.

يقول وليم جيمس: «نظريتي هي أنه يجب أن يكون لوجداناتنا حقٌّ مشروع في تقرير الاختيار من بين القضايا؛ حين لا يمكن تمريره على الأساس الذهني، ذلك أنك حين تقول لنفسك عند التردد: «لا تقرر حينئذ شيئًا، بل اترك المسألة مفتوحة. فإنك تقرر في الوقت نفسه قرارًا عاطفيًّا؛ كأنك قلت: نعم أو لا»[2].

وهو من ثم يرى أن الوجدان لا الذهن هو الذي يقرر العقيدة الدينية أو الخلقية.

والفكر يصنف الوقائع، ويفسرها لكنه لا يخلقها، فوظيفة الوجدان هي الوظيفة الأساسية الأولية[3]، وللذهن وظيفة ثانوية. وكما رأينا فإنه: مع اعتراف هذه المذاهب جميعًا، بصلة الاعتقاد بكل من قوى النفس الإنسانية: العقلية، والإرادية، والوجدانية، فإنهم يحاولون البحث عن القوة المسيطرة من بين هذه القوى الثلاث.

وإذ يذهب الدكتور محمود حب الله إلى أن الاعتقاد ينبني على هذه الثلاثة، ويلبي حاجتها فإنه لا يقبل قصرها على الوجدان ـ كما فعل وليم جيمس ـ وإنما يرى أن الأمر لهذه القوى جميعًا، ولكني أُحِسُّ أنه يضع العقل أساسًا للقوتين

(١) المدخل إلى الفلسفة، لأزفلد كوليه، ص٢٦٥ إلى ٢٦٩.
(٢) وليم جيمس، للدكتور محمود زيدان، ص١٣٨، ١٣٩.
(٣) المرجع السابق، ص١٤٧، ١٥٦.

الأخريين، ويراه مصدر الوحدة لهما؛ فهو بالنسبة للمذهب الإرادي يقول: «وليس لدينا ما يمنع من قبول هذا الرأي في جملته ما دام يعترف بأن الإرادة ليست مجرد تخصيص... من غير تفكير، ولكنها نزوع مبرهن عليه ومسبوق بتدبر ونظر».

وهو بالنسبة للوجدان يقول: «فعلى الرغم من أن هناك ما يغزو القلب من العقائد من غير أن تعرف له مصدرًا، فإن هناك ما نلمس فيه القصد، والتوجه، والتفكير، والاختيار...»[1].

والذي أراه أنه لا يبدو أمامنا طريق واضح يبين لنا أيَّ هذه القوى له القيادة الحقيقية؛ فكل مذهب من المذاهب له حججه القوية.

يعلق (أزفلد كوليه) على الخلاف بين الإراديين والعقليين في تفسير العقل قائلًا: «إن النتيجة التي وصلنا إليها من نقد المذهب الإرادي يجب ألا تتخذ دليلًا على صحة المذهب العقلي، بل هي دليل على أنّ أيَّ نوع من الأعمال العقلية البسيطة لا يمكن أن يتخذ وحده أساسًا وأصلًا للحياة العقلية برمتها بالمعنى الكامل لكلمة أساس أو أصل، فالمذهب العقلي أو المذهب الإرادي كلاهما خطأ بهذا المعنى»[2].

ومن هنا فإنني أرجح أن تكون الوحدة الجامعة لهذه القوى ممثلةً في المجموع الذي هو الإنسان. ولعل هذا هو المعنى الدقيق الذي نجده عند القاضي عبد الجبار عندما رفض تعريف العلم بأنه: «... سكون القلب...»، وأصر على تعريفه بأنه: «... سكون النفس: فالمرد الجملة؛ لأنه يعبر عنها بالنفس»[3].

(١) الحياة الوجدانية، ص٢٦٣ إلى ٢٦٨.

(٢) المدخل إلى الفلسفة، لأزفلد كوليه، ص٢٦٩.

(٣) النظر والمعارف، ص٢٢.

وبناءً على ما تقدم يضاف رصيد جديد إلى المنهج الشرعي في مورد المعرفة؛ ذلك لأن هذا المورد هو الإنسان ككل.

والمنهج الشرعي إذ يطالب قوى الإنسان جميعًا بتسليم قيادها لمصدر المعرفة: الله ﷻ... يتعامل معها جميعًا، ويؤثر فيها جميعًا، ولا يتناقض مع واحد منها.

وهذا هو ما سوف نراه في المباحث التالية التي نتحدث فيها عن مداخل المعرفة، وهي ثلاثة:

- المدخل الفطري، أو الوجداني.
- المدخل العقلي.
- المدخل الإرادي، أو العملي.

وهذا الموقف الإسلامي من قوى النفس الثلاث راجع إلى كون الإسلام صادرًا من الله ـ سبحانه ـ من ناحية، موجهًا إلى الإنسان من ناحية أخرى، فصدور هذا الدين من الله إلى الإنسان يعني أنه صادر ممن يعرف طبيعة الإنسان وقواه الأساسية التي يتألف منها، وأبعاد هذه القوى وأغوارها ومداها، أي: «وسعها»، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦]، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق:٧]؛ فكان من ثَمَّ لا بُدَّ أن يلتقي بالإنسان في جميع قواه.

ومن هنا يصبح التسليم الذي يعنيه الإسلام ليس هو التسليم لقوة في النفس عقلية أو غيرها، وإنما هو أن تسلم قوى النفس الثلاث: الإرادة، والعقل، والوجدان للقوة الأعلى، أو للمرجع الأعلى، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ

شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ﴾[الأنعام:١٩]؟ لم يقل: شهادة العقل أو القلب، أو أفلاطون وأرسطو، وإنما: ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[الأنعام:١٩].

وهذه الآية إذًا، تتحدث عن الله، لا باعتباره خالقًا وأصلًا للوجود فحسب، ولكنها تتحدث عنه؛ كأصل للمعرفة الإنسانية، ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق:٨]، فلتستسلم القوى النفسية جميعًا لخالقها.

ومن ثَمَّ يصبح المنهج الإسلاميُّ أَسْلَمَ المناهج وأبقاها، وهو منهج اللطيف الخبير، العليم بخائنة الأعين وما تخفي الصدور، وهو منهج الرؤوف الرحيم، جاء ليحمل عن الإنسان إصر المناهج البشرية وأوزارها الثقال، ومن هنا جاء خطاب القرآن الكريم للإنسان[1] : ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦ فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾[الشرح: ١ ـ ٨].

(١) الذي يمثله في المقام الأعلى نبينا محمد ﷺ.

المدخل الوجداني أو الفطري

ليس الوجدان الإحساس أو صفة من صفاته، ولكنه فيما يقصد به هنا: «وعاء الشعور بما ينشأ عن إدراك معنى من المعاني».

يقول وليم جيمس: «وسمت العصور المظلمة كل شيء، حتى الدوافع والميول النفسية الكريمة بكثير من القذائف والسباب، وعَرَّفت الحقيقة بأنها تلك التي لا يتصل بها إلا من أنكر مشاعره».

ثم يذكر وليم جيمس الفلسفات التي اعترفت بأن قوانا الوجدانية لها اعتبار أساس في الاتصال بالحقيقة، في الأفلاطونية الحديثة، وعند لوثر، وروسو، وفيتشه، وشيلر، وإمرسون.

ومع أنَّ الاتجاه العقلي الصارم لسبينوزا فإنه كان يعدُّ الوجدان: «الطبيعة الأولى التي تنشأ عنها العواطف والانفعالات، وكل تصرفات الشخص وسلوكه، وثم كانت الحياة الوجدانية ضرورة لبقاء الإنسان، وليست من كماليات الحياة»[1].

ويقول هيوم - مع لا أدريته العقلية - على لسان إحدى شخصياته في محاوراته: «إن التعاليم المعروفة عند كل شاك متزن هي فحسب: رفض الحجج العصية النائية الرفيعة، واتباع الذوق السليم، وغرائز الطبيعة اليسيرة، والتصديق حينما تؤثر فيه أسباب ما تأثيرًا بالغًا في قوته؛ بحيث لا يستطيع أن يمنعها إلا بعنف شديد»[2].

(١) انظر: العقيدة الدينية والحياة الوجدانية، للدكتور محمود حب الله.
(٢) محاورات في الدين الطبيعي، لهيوم، ص٥٢.

ويقرر وليم جيمس أن شعورنا اليقظ ليس إلا نمطًا من أنماط الشعور الإنساني، وأنه توجد هناك صورة أخرى للشعور بالقوة تختلف عن هذا النمط تمام الاختلاف، ونحن نحيا - بلا شك - في ظل تلك الأنماط ولا يمكن أن تكون فكرة كاملة عن الكون في عمومه إن أُهْمِلت تلك الأنماط من الشعور[1].

ويقرر وليم جيمس أنه مع عدم معرفتنا، لكنه العلة الأولى، وجوهر الأشياء - كما هو شأن اللاأدريين - أيضًا:

«فإن مجرد التأكيد بأن قواي بنفسها، وفي نفسها مناسبة لتلك الماهيّة.. التي تخاطب تلك القوى، وبأنه يمكن أن نفعل شيئًا إزاءها إذا شئنا، ولسنا مجرد أشخاص لا حول لهم ولا قوة.. كل ذلك يجعلها منطقية»[2]؛ أي: بالمعنى العملي.

ويقول - أيضًا: «إذا ما اخترعت عدة نظم، وكان كل منها مشبعًا لرغباته المنطقية المحضة، فإنه يجب عليها بعد ذلك أن تنجح في اختبار آخر، وهو اختبار الوجدان؛ إذ لا بُدَّ أن تنظر إليه طبائعنا العملية، وأذواقنا الجمالية لترفضها أو لتقبلها»[3].

ويقول - أيضًا: «إن لقوانا الإدراكية أثرًا في اعتقادنا، وإن هناك من الميول الوجدانية والإرادية ما يأتي قبل الاعتقاد، ومنها ما يأتي بعده... وهذه الميول الأخيرة لا تعدّ متأخرة إذا كانت آخذة الاتجاه نفسه الذي أخذته الميول السابقة.

(١) وليم جيمس، للدكتور محمود زيدان، ص١٦٤.
(٢) العقل والدين، ص٥٧، ٥٨.
(٣) المرجع السابق، ص٤٧.

فليس برهان باسكال إذًا بالضعيف، أو عديم الجدوى، ولكنه برهان مفحم»[(١)].

ويقول: «إن طبائعنا الوجدانيةَ لا يحق لها أن تختار فحسب، بل لا بُدَّ لها من أن تختار من بين قضيتين، أو قضايا كلما كان التخيير تخييرًا حقيقيًّا ولا تتمكن فيه الأدلة العقلية وحدها من الوصول إلى قرار حاسم.. لأن القول في مثل هذه الحالة (لا تُفصل في الأمور، بل دعه محلًّا للبحث والنظر) هو نفسه حكم وجداني شبيه بالحكم الإيجابي أو السلبي، ومصحوب بنفس الغرر من ـ إمكان عدم إدراك الحقيقة»[(٢)].

ويقول دكتور هرمان راندال: «لما كانت الغرائز هي الموجه العظيم للطاقة فلا بُدَّ أن تسيطر الدوافع ـ الغريزية اللاواعية على طاقة العضو البشري العقلية، وأن تكون أهم هذه الدوافع تلك التي تظل لا واعية.. فهذه الدوافع هي التي تنظم ينابيع الطاقة الدائمة في حياة الإنسان.

إن إنسانًا من هذا القبيل هو الذي يجب أن يحتل مكانه في أية نظرية حديثة سياسية أو اقتصادية، وإنه من الواضح أن سلوك الإنسان تحدده ـ إلى حد كبير ـ قوى وطاقات، وهذه القوى والطاقات مع أننا لا نعرف حتى الآن معرفة أكيدة ما حدودها إلا أنها تتطلب بعض المنافذ السوية المعينة التي يؤدي عدم توافرها إلى انفجارات، وصراعات سيئة النتائج»[(٣)].

ويقول: «إن التعويل على العقل والذكاء وحدهما يعجِزان عن الأخذ بجانب

(١) العقل والدين، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

(٣) تكوين العقل الحديث، جـ٢، ص١٩١.

كبير مما هو خالد وثمين من الخبرة البشرية.. لقد ساءت سمعة عصر العقل في الوقت الحاضر، مع دعاواه الكثيرة العادلة. ساءت لا لأن معتقداته لم تكن صحيحة، ولا لأنها لم تكن معقولة... بل لأن المثل الأعلى للحياة الذي كان يقدمه للناس كان واهيًا سطحيًا هزيلًا»[(١)].

ويتفرع عن المدخل الوجداني المدخل الجمالي، فمظاهر الجمال في الطبيعة لا يمكن تفسيرها تفسيرًا ماديًا، سواء عَدَدْناها واقعة موضوعية، أو إحساسًا ذاتيًا.

ويقول الإمام أبو الليث السمرقندي: «إن الإنسان إذا تعلم الفقه، ولم ينظر في علم الزهد والحكمة قسا قلبه، والقلب القاسي بعيد من الله تعالى»[(٢)].

ويقول رسول الله ﷺ: «إِذَا حَدَّثْتُمُ النَّاسَ عَنْ رَبِّهِمْ فَلَا تُحَدِّثُوهُمْ بِمَا يَفْزَعُهُمْ، وَيَشُقُّ عَلَيْهِمْ»[(٣)]، وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «إِنَّ لِلْقُلُوبِ لَنَشَاطًا وَإِقْبَالًا، وَإِنَّ لَهَا تَوْلِيَةً وَإِدْبَارًا، فَحَدِّثُوا النَّاسَ مَا أَقْبَلُوا عَلَيْكُمْ»[(٤)]، وروي عن الزهري، عن النبي ﷺ، قال: «رَوِّحُوا القلوب ساعة فساعة»[(٥)].

---

(١) تكوين العقل الحديث، جـ٢، ص١٩.

(٢) بستان العارفين، ص١٩.

(٣) أخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (١/ ٢٩١/ ح:٦٤٢)، وعن ابن أبي عاصم أخرجه قوام السنة في «الحجة في بيان المحجة» (٢/ ٣٠٠)، والطبراني في «المعجم الأوسط» (٨/ ١٣٥/ ح:٨١٩٦)، والطبراني أيضًا في «مسند الشاميين»: (٣/ ٣٨٠) والبيهقي في «شعب الإيمان» (٢/ ٢٨١/ ح:١٧٦٦)، كلاهما من حديث المقدام بن معدي كرب رضي الله عنه بسند حسن لحال سليمان بن عبيد الله الأنصاري الرقي صدوق.

(٤) أخرجه الدارمي في «سننه»، كتاب: العلم، باب: من كره أن يمل الناس، (١/ ٤١١/ ح:٤٦٢)، وأخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب: الأدب، باب: في الحديث للناس والإقبال عليهم (٥/ ٣٢١/ ح:٢٦٥١١)، كلاهما من حديث ابن مسعود رضي الله عنه موقوفًا عليه من قوله بسند ضعيف لحال أشعث بن سوار الكندي. وفيه انقطاع أيضًا حيث لم يسمع كردوس الثعلبي من ابن مسعود رضي الله عنه.

(٥) أخرجه القضاعي في «مسنده» (١/ ٣٩٣/ ح: ٦٧٢)، من حديث أنس رضي الله عنه، وقال المناوي في «فيض القدير»: (٤/ ٤٠/ ح:٤٤٨٤): «قال شارح «الشهاب»: حديث حسن، وأخرجه ابن عبد البر =

قد يقال: كيف نحتكم إلى الوجدان، وقد جاء فيه قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة:٨٧].

والجواب: أننا لا نرى الوجدان حَكَمًا يُحتكم إليه، ولكن نراه مدخلًا ينفتح أمام التلقي من الله، ومن ناحية أخرى فإن الهوى الذي تتحدث عنه الآية غير الوجدان الإنساني بمعناه العام؛ إن الوجدان من حيث هو قوة من قوى الإنسان لا يختص برغبة معينة دون أخرى، بل هو وعاء للشعور الذاتي من حيث هو.

وبهذا الاعتبار يخاطبه الشارع؛ ليكون ملتقيًا بقوى الإنسان جميعها؛ فمن ثَمَّ لا يكون متصادمًا مع الإنسان بوجه عام.

أما الانسياق مع الرغبات والوجدانات الخاصة المحدودة بفرد معين، في وقت معين، وتحت تأثير معين فهذا ما يرفضه القرآن الكريم: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾[المؤمنون:٧١].

لا يقال: إن الظلم من هوى النفس فهو وجدان للإنسان؛ ذلك لأن العدل والرحمة والتسامي إلى الحق كل ذلك مضاد للظلم، وهو من نفح الوجدان - أيضًا.

لا يقال: إن السرقة من هوى النفس فهي وجدان للإنسان؛ ذلك لأن العفة مضادة للسرقة، كما هي مضادة للزنا، ومضادة للتسول.. وهذه العفة هي من نفح

=في «جامع بيان العلم وفضله»، باب: كيفية الرتبة في أخذ العلم (١/ ٤٣٤/ ح:٦٦٣) وله شاهد صحيح أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: التوبة، باب: فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة، والمراقبة... (٤/ ٢١٠٧/ ح:٢٧٥٠) بلفظ «يا حنظلة ساعة وساعة» في حديث طويل.

الوجدان. إن هذه ليست إلا أمثلة جزئية تطبيقية يقبلها الوجدان كما يقبل أضدادها.

وإذن، فالوجدان كوعاء للشعور الذاتي للإنسان من حيث هو كذلك، هو ما نقصده.. والإسلام إذ يخاطبه ويتجه إليه فليس ذلك لأنه يحتكم إليه؛ لأنه بهذا الاعتبار ليس من وظيفته الحكم، ولكن من وظيفته التلقي... فمن ثَمَّ كان اتجاه الإسلام إليه - كجزء من اتجاهه إلى الإنسان - إنما ليتمكن الدين من أبعاد النفس الإنسانية كلها.

وما نعتبره موجهًا إلى المدخل الوجداني لا يعني بالضرورة أنه «تمثيل» يجانب الحقيقة، ونقول في هذا ما قاله المتكلمون في موضع مشابه، وذلك عند كلامهم على اتجاه الحكماء إلى تأويل البعث الجسماني بالبعث الروحي، وأن ما جاء منه في الحسيَّات فتمثيل للروحانيات، يقول شارح المقاصد: «نعم لو قيل: إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام، وثبوتها في الأمر نفسه مثل للمعاد الروحاني، واللذات، والآلام، العقلية، وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الكلام لكان حقًّا لا ريب فيه، ولا اعتداد بما ينفيه»، فنحن لا نقصد التأويل إذن، وإنما نقصد الجمع بين الظاهر والباطن ولكل مدخله، وحاجة للإنسان إليه.

وأتأيد في ذلك بعبارة لابن رشد في كلامه عن التأويل؛ حيث ذكر أن هناك نوعًا من التعبير «لم يأت من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى لتحريق النفوس إليه مثل قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[1].

كما نتأيد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ

(١) مناهج الأدلة، ٢٤٩.

بِهَٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة:٢٦].

وهنا نستنتج من الآية، أو معها:

١ ـ أن ضرب المثل موجه إلى الإنسان، إلى مدخل من مداخله، إلى المدخل الوجداني، وهو من ثَمَّ كان بحيث يظن أن يستحيا منه، لكنه لا يصح الاستحياء منه، بالنظر إلى أن القرآن مسوق للبشر، وهم محتاجون في هداهم، ومعرفتهم، وطمأنينتهم إلى ضرب المثل، وإلى مخاطبة جميع قواهم بما فيها الوجدان.

٢ ـ أن الذين هم على تركيب سويّ ـ في علاقة قواهم بعضها ببعض ـ يتلقونه كما هو موجه إلى الإنسان، فيهتدون به.

٣ ـ أن مصدر الاشتباه، أو الزيغ هو أن تصرف الآيات لا بحسب المداخل المسوقة إليها ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾[البقرة:٢٦].

٤ ـ أن الضالين بهذا التدبير الإلهي المسوق أساسًا لمصلحة الإنسان هم الفاسقون الذين خرج تكوينهم عن طبيعة الإنسان المتكاملة.

وهنا نذكر بعض الآيات الواردة في القرآن؛ متوجهة إلى المدخل القرآني.

في الإلهيات:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ

ﭐتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّاۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾[البقرة: ١٦٥ ـ ١٦٧].

﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّىۚ قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦۖ ﴾[إبراهيم: ١٠، ١١].

لقد تناولت هذه الآيات وجدان السامع من أقطار عدة: من ناحية الترغيب، ثم من ناحية الترهيب، ثم من ناحية التنفير، ثم من ناحية التحسير.. على التوالي.

﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾[البقرة: ٤٠].

في النبوات:

في القرآن:

﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ ﴾[الزمر: ٢٣].

وانظر إلى تعقيب القرآن بقوله: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ﴾

فالتأثير في الوجدان بكتاب الله هو طريق الهدى.

﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾[طه: ٤٣، ٤٤].

﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[التوبة: ١٢٨].

في السمعيات:

﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَاقِهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الرعد: ٥].

﴿وَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ ﴿٤٩﴾ سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ ﴿٥٠﴾ لِيَجْزِىَ ٱللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾

[إبراهيم: ٤٩-٥١].

﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾ وَعُرِضُوا۟ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ ۚ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَّجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا ﴿٤٨﴾ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٧-٤٩].

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٤٢﴾ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِى رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾

[إبراهيم: ٤٢، ٤٣].

﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ﴿٤٧﴾ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾

[الحجر: ٤٥-٤٨].

في التربية:

وذلك إذ يوجه الإسلام عنايته لوجدانات المسلم، ويعترف بها، ويستجيب لها، ولا يرخي عليها أستار الخجل، ولا يقيدها بقيود الإنكار، ولا يئدها في أغوار مجهولة من أغوار النفس.

فالله ـ سبحانه ـ يمن على عباده بنعمة الأخوة والتآلف..

يقول تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾[آل عمران:١٠٣].

ويقول ـ أيضًا: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾[الأنفال:٦٣].

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[آل عمران:٣١].

فالعلاقة بين العبد وربه ليست علاقة «معرفة» عقلية جافة، بل تربطها العاطفة وتمتعها...

وهو ﷻ يقول في هذا ـ أيضًا: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[المائدة:٥٤]، ويقول: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[البقرة:١٦٥].

بل إن الله ـ تعالى ـ ليحب أن يكون طرفًا في كل علاقة حب، فتعمق وتزكو، وتطهر، وتسمو، فقد روي أن إدريس الخولاني قال لمعاذ: إني أحبك في الله، فقال له: أبشر، ثم أبشر فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ينصب لطائفة من الناس كراسي حول الْعَرْش يَوْم الْقِيَامَة وُجُوههم كَالْقَمَرِ لَيْلَة الْبَدْر، يفزع النَّاس وهم

لَا يفزعون، وَيخَاف النَّاس وهم لَا يخَافُونَ وهم أَوْلِيَاء الله الَّذين لَا خوف عَلَيْهِم وَلَا هم يَحْزَنُونَ »، فقيل: من هَؤُلَاءِ يا رسول الله؟ قال: «هم المتحابون فِي الله تَعَالَى...»[(١)].

وقال ﷺ: «مَا تَحَابَّ اثْنَانِ فِي اللهِ، إِلَّا كَانَ أَفْضَلَهُمَا أَشَدُّهُمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ»[(٢)].

والرسول ﷺ يقول: «إِذَا أَحَبَّ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُعْلِمْهُ إِيَّاهُ»[(٣)].

ويقول: «تَهَادَوْا تَحَابُّوا»[(٤)].

والرسول ﷺ يصف العلاقة بين المؤمنين بأنها كعلاقة أعضاء الجسد الواحد، إذا اشتكى واحد منها تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى[(٥)].

---

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» ، كتاب البر والصِّلة (٤/ ١٦٨ -١٦٩/ ح:٧٣١٤) بمعناه، وقال الحاكم عقبه : «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي، وأخرجه الترمذي مختصرًا في «جامعه»، كتاب: الزهد، باب: ما جاء في الحب في الله (٤/ ٥٩٧/ ح:٢٣٩٠) وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح .

(٢) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» - كما في «الإحسان»، كتاب: البر والإحسان، باب: الصحبة والمجالسة، ٢/ ٣٢٥، رقم: (٥٦٦) ، والحاكم في «المستدرك»، كتاب: البر والصلة (٤/ ١٨٩ح:٧٣٢٣) كلاهما من حديث أنس رضي الله عنه ، وقال الحاكم عقبه : «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي .

(٣) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الأدب، باب: إخبار الرجل الرجل بمحبته إياه (٤/ ٣٣٢/ ح:٥١٢٤)، والترمذي في «جامعه» أبواب الزهد- باب: ما جاء في إعلام الحب (٤/ ١٧٧/ ح:٢٣٩٢)، والنسائي في «السنن الكبرى» كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: إذا أحب الرجل أخاه هل يعلمه ذلك؟ (٩/ ٨٧/ ح:٩٩٦٣)، ثلاثتهم من حديث المقدام بن معدي كرب رضي الله عنه، وقال الترمذي عقب تخريجه: «حديث المقدام حديث حسن صحيح غريب».

(٤) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (ص٢٠٨/ ح:٥٩٤١) وأخرجه البيهقي في «الآداب»، باب: في الهدية، (ص٣٣/ ح:٨١)، كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وحَسَّن إسناده الحافظ ابن حجر كما في «التلخيص الحبير» (٣/ ١٥٢)، وإسناده حسن لحال موسى بن وردان العامري .

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: رَحْمَةِ النَّاسِ والبهائم، (٨/ ١٠، رقم: (٦٠١١)، =

والرسول ﷺ يقول: «الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»(١).

ويقول ﷺ: «إِنَّ أَحَبَّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا، الْمُوَطَّئُونَ أَكْنَافًا، الَّذِينَ يَأْلَفُونَ وَيُؤْلَفُونَ»(٢).

ويقول ﷺ: «الْمُؤْمِنُ إِلْفٌ مَأْلُوفٌ، وَلَا خَيْرَ فِي مَنْ لَا يَأْلَفُ، وَلَا يُؤْلَفُ»(٣)..

والمسلم كما أنه ينطوي على عاطفة الحب، فإنه ـ لا بُدَّ ـ ينطوي على عاطفة البغض؛ فهي عاطفة لها احترامها كذلك إذا وضعت في وضعها الصحيح.

فالرسول ﷺ يقول: «إِنَّ أَوْثَقَ عُرَى الْإِيمَانِ أَنْ تُحِبَّ لِلَّهِ وَتُبْغِضَ فِي اللهِ»(٤).

=ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البر والصِّلة والآداب، باب: باب تَرَاحُمِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعَاطُفِهِمْ وَتَعَاضُدِهِمْ، (٤/ ١٩٩٩/ ح:٢٥٨٦) كلاهما من حديث النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رضي الله عنهما بلفظ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: الأرواح جنود مجندة (٤/ ١٣٣/ ح: ٣٣٣٦) من حديث عائشة رضي الله عنها، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: الأرواح جنود مجندة (٤/ ٢٠٣١/ ح: ٢٦٣٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط»: (٤/ ٣٥٦/ ح:٤٤٢٢)، وعن الطبراني وأخرجه أبو نعيم في أخبار أصبهان: (٢/ ٦٧)، والبيهقي في «شعب الإيمان» باب: في حسن الخلق (١٠/ ٣٥٦/ ح:٧٦١٦)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه بسند حسن لحال محمد بن عيينه الهلالي ومحمد بن عمرو بن علقمة الليثي، وأخرج شطره الأول الترمذي في «جامعه»، أبواب البر والصِّلة، باب: ما جاء في معالي الأخلاق (٤/ ٣٧٠ ح رقم: ٢٠١٨) من حديث جابر رضي الله عنه، وقال الترمذي عقب تخريجه: «وهذا حديث حسن غريب»، والحديث صحيح لغيره بمجموع طرقه وشواهده.

(٣) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٥-١٠٦-١٠٧ ح رقم: ٩١٩٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» كتاب: الإيمان (١/ ٧٣/ ح:٥٩) وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولا أعلم له علة ولم يخرجاه) وهو حسن لغيره.

(٤) أخرجه أحمد في «مسنده» (٣٠/ ٤٨٨ ح رقم: ١٨٥٢٤) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٨٩-٩٠ ح رقم: ٣٠٦): «رواه أحمد، وفيه ليث بن أبي سليم، وضعفه الأكثر» ولكن الحديث حسن لغيره بمجموع طرقه وشواهده.

وقال ﷺ: «اللهم لا تجعل لفاجر عليّ منة، فترزقني منه محبة»[1]، والقرآن الكريم يقول في صفات المؤمنين: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[الفتح:٢٩]، والله يبغض كذلك، فإن الله لا يحب الخائنين، ولا يحب المفسدين، ولا يحب الفرحين، ولا يحب الظالمين، ولا يحب كل مختال فخور، ولا يحب من كان خوانًا أثيمًا.

والحب لا يدور في هذا النطاق الرفيع فحسب... بل إن المسلم يحب زوجه، ويرى فيها سكنًا، وتربطه بها مودة، ويحب ولده، ويرى فيه جزءًا منه، ويفرح بمولده، ويبكي لفرقته، وقد كان كذلك رسول الله ﷺ.

وليس الأمر أمر هاتين العاطفتين الرئيستين فحسب، بل هناك مكان للغضب، الغضب لله، وللحق.. وهناك الخوف، الخوف من عقاب الله على المعاصي، والخوف الوقائي، الذي يُحصّل للمؤمن أجمل صفاته: صفة التقوى، والخوف الطبعي من كل ما يخاف منه، والذي لا يزري بالمرء إلا أن يقصر في الاستعانة عليه بتقوى الله وحده...

بل هناك نزعة التنافس ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة:١٤٨].

وإذا كان القلب محل الوجدان والشعور، فإن حياة هذا الوجدان تكون بتوثيق رباط الإنسان بالله، ومداومة ذكره.

(١) أخرجه ابن مردويه في «التفسير» من رواية جعفر الأحمر عن كثير بن عطية عن رجل عن النبي ﷺ، كما في «تخريج الإحياء» للعراقي (ص: ٦٠١) وقال: «وأسانيده كلها ضعيفة»، وذكره صاحب «الفردوس بمأثور الخطاب» من حديث معاذ رضي الله عنه بلفظ: «اللهم لا تجعل لفاجر ولا لفاسق عندي نعمة» بدون إسناد.

فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ في مصبح أو ممسى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠] إلى آخر السورة لم يمت قلبه في ذلك اليوم ولا تلك الليلة»(١).

يقول تعالى: ﴿وَٱذۡكُر رَّبَّكَ فِي نَفۡسِكَ تَضَرُّعٗا وَخِيفَةٗ وَدُونَ ٱلۡجَهۡرِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ﴾[الأعراف: ٢٠٥].

ويقول رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه ﷻ قال الله تعالى: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ»(٢).

وعن عبد الله بن يسر رضي الله عنه أن رجلًا قال: يا رسول الله إن شرائع الإسلام قد كثرت فأخبرني بشيء أتشبث به، قال: «لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللهِ»(٣).

وفي آداب الدعاة: يقول الإمام أبو الليث السمرقندي: «ينبغي للرجل - أي الداعي - أن يكون قوله للناس لينًا، ووجهه مستبشرًا منبسطًا مع البر والفاجر، والسني والمبتدع - من غير مداهنة ومن غير أن يتكلم معه بكلام يظن أنه يرضى

---

(١) أورده السيوطي في «جمع الجوامع»: (٩/ ٧٨٩/ ح:٢٢٧٧٩) وعزاه للديلمي في «الفردوس بمأثور الخطاب» من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التوحيد، باب: قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾[آل عمران: ٢٨]، (٩/ ١٢١، رقم: ٧٤٠٥)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: الحث على ذكر الله تعالى، (٤/ ٢٠٦١، رقم: ٢٦٧٥)، وكلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الترمذي في «جامعه»، أبواب: الدعوات، باب: ما جاء في فضل الذكر، (٥/ ٣١٨، رقم: ٣٣٧٥)، وقال: «هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه»، وابن ماجه في «سننه»، كتاب: الأدب، باب: فضل الذكر (٢/ ١٢٤٦/ ح:٣٧٩٣)، وصححه ابن حبان (٣/ ٩٦/ ح:٨١٤)، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٦٧٢/ ح:١٨٢٢).

بسيرته ومذهبه؛ لأن الله - تعالى - قال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[طه: ٤٤]، وأنت لست بأفضل من موسى وهارون، والفاجر ليس بأخبث من فرعون.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لَنْ تَسَعُوا النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ، فَلْيَسَعْهُمْ مِنْكُمْ بَسْطُ وَجْهٍ، وَحُسْنُ خُلُقٍ»[(١)].

وقال عمر رضي الله عنه: «من أحب أن يصفو له ود أخيه، فليدعه بأحب أسمائه، ويسلم عليه إذا لقيه، ويوسع له في المجلس...»[(٢)].

ويقول في آداب الواعظ: «.. ينبغي أن يكون في مجلسه الخوف والرجاء، ولا يجعله كله خوفًا ولا كله رجاء؛ لأنه نهى عن ذلك. فإن كان المذكر يحتاج إلى تطويل، فيستحب له أن يجعل في خلايا مجلسه كلامًا يستظرفونه، ويتبسمون لذلك، فإن ذلك يزيده نشاطًا وإقبالًا على السماع»[(٣)].

❁ ❁ ❁

(١) أخرجه إسحاق بن راهويه في «مسنده»، (١/ ٤٦١/ ح:٥٣٦)، وأخرجه البزار في مسنده (١٧/ ٩٩ ح رقم ٩٦٥١)، وأبو يعلى في «مسنده» (١١/ ٤٢٨ ح رقم: ٦٥٥٠)، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» كتاب: العلم، فصل: في توقير العالم (١/ ٢١٢/ ح:٤٢٨) وقال: «هذا حديث صحيح» وسكت عنه الذهبي. وقال البوصيري في «إتحاف الخيرة بزوائد المسانيد العشرة» (٥/ ٥٠٦) «هذا إسناد ضعيف، لضعف عبد الله بن سعيد المقبري».، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (٨/ ٢٢/ ح:١٢٦٧٥): (فيه عبد الله بن سعيد المقبري وهو ضعيف).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «جامع معمر»، باب الأسماء والكنى (١١/ ٤٣/ ح:١٩٨٦٥) من قول عمر رضي الله عنه موقوفًا عليه، بسند صحيح. وأخرجه السمعاني في «أدب الإملاء والاستملاء» (ص: ١٣٠) من حديث عثمان بن طلحة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصْفُوَ لَهُ وُدُّ أَخِيهِ فَلْيُسَلِّمْ عَلَيْهِ إِذَا لَقِيَهُ وَيُوَسِّعْ لَهُ فِي الْمَجْلِسِ وَيَدْعُهُ بِأَحَبِّ أَسْمَائِهِ إِلَيْهِ». وإسناده ضعيف كما في علل ابن أبي حاتم مسألة رقم (٢٢٧٩).

(٣) بستان العارفين، (ص ١٧).

المدخل العقلي

تعريف العقل وأنواعه:

مدخلنا إلى معرفة رأي المتكلمين في العقل؛ كأداة للمعرفة لا بُدَّ له من تمهيد نعرف فيه رأي الفلسفة الإسلامية في هذا الموضوع؛ حيث تبين لنا أن المتكلمين في دور نضجهم اعتمدوا على نظرية الفلسفة الإسلامية في العقول إلى حدٍّ كبير..

ترتبط نظرية الفلسفة في المعرفة بنظريتها في الوجود، وهي ترتب الوجود على النحو الآتي:

أ - الواجب لذاته، ويقابله في الدين الله تعالى.

ب - عالم الأفلاك، ويقابله في الدين السماوات.

جـ - عالم العناصر، ويقابله في الدين الأرض.

والتعبير عن الله بواجب الوجود ليس مغايرة في اللفظ فحسب، وإنما هو يعني أنه يتصف بالبساطة التامة؛ ومن ثَمَّ فوقوع الكثرة عنه لا يصح؛ ومن ثَمَّ لجأت النظرية إلى أن علمه بذاته صدر به عنه العقل الأول، ثم يتوالى صدور العقول، لكل فلك عقل خاص به، آخرها العقل الفعال الذي هو عقل الفلك الأخير، يدبر أمر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الأوضاع الفلكية.

والعقل الأخير هو الذي يعطي النفوس البشرية كمالاتها، ويخرجها من القوة

إلى الفعل في تعقلاتها، ونسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار، بل أتم، وهو كالخزانة للمعقولات، إذا أقبلنا عليه قبلنا منه، وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية[(١)].

أما الإمام الغزالي، فقد تمثل نظرية الفلاسفة في العقول والنفوس، ووجد لها شاهدًا من القرآن الكريم؛ في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور:٣٥]؛ حيث يقول: «فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني، ثم إذا قويت أدنى قوة حصلت لها مبادي المعقولات، فهي الزجاجة، فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة، فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت، فإن كانت أقوى من ذلك، فيكاد زيتها يضيء.

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها، فهو المصباح، ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور: نور العقل المفاد على نور العقل الفطري.

ثم هذه الأنوار ـ مفادة من سبب، هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة، طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات، على الأنفس البشرية»[(٢)].

وقد شرح ابن سينا الآية شرحًا مقاربًا لشرح الإمام الغزالي، وفقًا لنظرية العقول ومراتبها، وهو يتلخص في أنه جعل المشكاة مقابلة للعقل الهيولاني،

---

(١) شرح المقاصد، للسعد، جـ٢، ص ٥١، ٥٢.
(٢) معارج القدس، للغزالي، ص ٤٥، نشر المكتبة التجارية، طبعة مطبعة الاستقامة.

والمصباح مقابلًا للعقل المفاد، والزجاجة للعقل الفعال، والنار في مقابلة للعقل الكلي المدبر للعالم المُشَاهَد[1].

يقول السعد في شرح المقاصد: «لا نزاع في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس، وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات، فعندنا النفس، وعند الفلاسفة الحواس»، ثم يقول: «وحمل كلامهم ـ أي الفلاسفة ـ على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات، بل بالآيات يرفع النزاع، ويجمع بين أدلة الفريقين...».

ثم يبين أن هناك تصادمًا بين موقف الفلاسفة والمتكلمين في إدراك الجزئيات بعد فقد الآلات، «فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات، وعندنا يبقى، بل الظاهر من قانون الإسلام الإدراكات المتجددة ـ أيضًا ـ ولهذا ينتفع بزيارة القبور، والاستعانة من نفوس الأخيار»[2].

ويقول ابن حزم: «إن الإنسان يخرج إلى هذا العالم، ونفسه قد ذهب ذكرها جملة، في قول من يقول: إنها كانت قبل ذلك ذاكرة، أو لا ذكر لها البتة في قول من يقول: إنها حدثت حينئذ، أو أنها مزاج عرض..».

فإذا قويت النفس، أو أخذت يعاودها ذكرها، فأول ما يحدث لها من التمييز فهم ما أدركت بحواسها الخمس، فهذه إدراكات الحواس لمحسوساتها، والإدراك السادس علمها بالبديهيات، ثم تتوالى العلوم الضرورية[3].

(١) انظر: الجانب الإلهي، للدكتور محمد البهي، جـ٢، ص ١٦، طبعة، عيسى الحلبي، عام ١٩٥١م.
(٢) شرح المقاصد، جـ٢، ص ٤٣، ٤٤.
(٣) الفصل، جـ١، ص ٤، ٥.

تقسيم العقل إلى نظري وعملي:

يذكر السعد أن قوة النفس باعتبار تأثرها عمَّا فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والإدراكات تسمى عقلًا نظريًّا.

وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره - وإن كان ذلك - أيضًا - عائدًا إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل - يسمى عقلًا عمليًّا[1].

والعقل النظري له مراتب:

١ - ضعيف، وهو العقل الهيولاني، وهو: محض قابلية النفس للإدراكات بمنزلة قوة الطفل للكتابة.

٢ - متوسط، وهو العقل بالملكة، وهو: استعداد النفس لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات، وتختلف درجات الناس في ذلك اختلافًا عظيمًا.

٣ - قوي، وهو العقل بالفعل، وهو: اقتدار النفس على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد؛ لكونها مكتسبة مخزونة، تحضر بمجرد الالتفات، بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب، وله أن يكتب متى شاء.

٤ - كامل، وهو العقل المفاد، وهو: أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب، وهو مفاد من الخارج؛ أي من العقل الفعال.

(١) شرح المقاصد، جـ٢، ص ٤٣، ٤٤.

يقول السعد: «وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسامي لهذه الاستعدادات، والكمال، أو للنفس باعتبار اتصافها بها، أو لقوى في النفس في مبادئها»[1].

ثم نجد مثل هذا التصنيف في ابتنائه على مفهومات فلسفية عند الإيجي والجرجاني؛ حيث نجد أسماء للعقل البشري، تختلف باختلاف الاعتبارات:

أولها: العقل الغريزي، وهو القوة المستعدة لإدراك المعقولات... ويسمى: عقلًا هيولانيًا؛ الحاصل بغير اكتساب.

ثانيها: العلم الضروري، ويسمى: عقلًا بالملكة، وهو الحاصل بغير اكتساب.

ثالثها: العقل المفاد، وهو يحصل عندما يرتقي بالملكة من الضروريات إلى مشاهدة النظريات.

رابعها: العقل بالفعل، وهو يحصل عندما تتكرر مشاهدة العقل المفاد - للنظريات مرة بعد أخرى؛ حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد؛ بلا تجشم كسب جديد[2].

ومن الملاحظ أن هناك اختلافًا بين ما أورده السعد، وما أورده الإيجي من ترتيب بين العقول؛ لذلك يقول الإيجي عن العقل بالفعل: «وهو وإن كان متأخرًا عن المفاد في الحدوث، لكنه وسيلة إليه متقدمة عليه في البقاء، وقد يقال: العقل المفاد هو أن تصير النفس الناطقة؛ بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة، فلا يغيب عنها شيء منها أصلًا،

(١) المقاصد، للسعد، ٢/ ٤٣، ٤٤.
(٢) المواقف، ٩/ ٩، ١٠.

وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلميّة، ومستقره الدارة الآخرة، وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية».

وإذا كان السعد يقول: «إن هذه الفروع مبنية على مقدمات غير مسلمة؛ من كون الصانع موجبًا لا يصدر عنه إلا الواحد»(١)، فإنه يبدو أن المتكلمين وجدوا أنه يمكنهم أن يأخذوا منها، وأن يَدّعوا، ومن ذلك أن يأخذوا بالنفوس المجردة؛ يقول السعد: «وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع أصلًا من أصول الدين، بل ربما يؤيده، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد؛ بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين، كذا في نهاية العقول للرازي»(٢).

ومن هنا نجد أن المتقدمين من المتكلمين أكثر بعدًا عن الارتباط بهذه الأصول الفلسفية، فبعضهم يسمي الحس عقلًا بمعنى أنه معقول، وهذا قول أبي الهذيل، وبعضهم يطلقه على العلم، وإنما سمي عقلًا؛ لأن الإنسان يمنع نفسه به عمّا لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمى عقاله عقالًا؛ لأنه يمنع به، وبعضهم يرى أنه القوة على اكتساب العلم، وبعضهم يرى أنه العلم الضروري(٣).

ويفرد القاضي عبد الجبار فصلًا في كتابه لبيان ماهيَّة العقل، وما يتصل به، ويبدؤه بتعريف العقل بأنه: «جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت في

(١) شرح المقاصد، جـ٢، ص٥١.
(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص٥١.
(٣) مقالات الإسلاميين، للأشعري، جـ٢، ص١٥٤، وما بعدها، طبعة ١٩٥٠.

المكلف صحّ منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كلف»، ويرفض تعريفات أخرى بأنه جوهر أو آلة، أو حاسة أو قوة[١].

ثم يحدد موقفه من الاتجاه الفلسفي، فيقول: «ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مخالفًا للغة وللاصطلاح. فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى، وأخطأوا اللفظ، وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر، فقد دللنا على خلافه»[٢].

أما العقل العملي، فهو «قوة التصرف في الموضوعات، واستنباط الصناعات، وتمييز المصالح من المفاسد؛ لانتظام أمر المعاش والمعاد.

وبالجملة هي مبدأ حركة الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية، ولها نسبة إلى القوة النزوعية، ومنها يتولد الضحك، والخجل، والبكاء، ونحوها.

ونسبة إلى الحواس الباطنة، وهي استعمالها في استخراج أمور مصلحة، وصناعات وغيرها...

ونسبة إلى القوة النظرية: وهي أن أفاعيله تنبعث عن آراء جزئية، تستند إلى آراء كلية، تستنبط من مقدمات أولية، أو تجريبية، أو ذائعة، أو ظنية، تحكم بها القوة النظرية»[٣].

وخلاصة هذه الاتجاهات كلِّها أنها ترجع إلى اتجاهين رئيسين نجد لهما نظيرًا في الفلسفة الغربية؛ هما اتجاه العقليين الذين يتبنَّوْن نظرية «جوهرية العقل» -

(١) المغني، جـ١١، ص٣٧٥.
(٢) المصدر السابق، جـ١١، ص٣٧٧.
(٣) شرح المقاصد، جـ٢، ص٤٥.

على اختلاف في التفاصيل - ومن هؤلاء: الفلاسفة القدماء، وديكارت، وليبنتز، ولطزة.

واتجاه الواقعيين الذين ينقدون جوهرية العقل، ويسقطونها، ومنهم: بولصن الذي يُعَرِّف العقل بأنه: مجموعة العمليات العقلية التي يرتبط بعضها ببعض بروابط لا يمكن تفسيرها؛ بحيث يتألف منها وحدة منتظمة(١).

ومن ناحية أخرى نجد - إلى جانب تقدير العقل، وعدّه أداة لمعرفة الحقيقة - اعترافًا أساسيًّا بالحس بعدِّه أداة لإدراك المحسوسات، وصل إلى حد جعل المحسوسات التي تدخل في دائرته من العلوم الضرورية، بل وصل إلى إطلاق اسم العقل عليه في بعض الأقاويل.

❀ ❀ ❀

وفي اعتقادي أن الوعي هو الصفة الجوهرية للمخلوقات، من أدناها إلى أعلاها، وأنه درجات مختلفة متصاعدة من الجماد إلى الإنسان، وعلى درجات هذا السلم المتصاعد يدخل الوعي في طبقات: الانقياد المحض، الإحساس، النزوع، الوجدان، الذاكرة، الذكاء، الإرادة... فهي جميعًا ليست إلا درجات(٢) لهذا الوعي المتصاعد.

---

(١) المدخل إلى الفلسفة، لأزفلد كوليه، ص٢٥٥: ٢٥٨.

(٢) يقول الدكتور أحمد أبو زيد: «المعروف أن داروين كان يعتقد أن أي اختلاف في المجالات، والقدرات الذهنية، والانفعالية، والجمالية بين الإنسان والحيوانات الحية الأخرى هو اختلاف في الدرجة، وليس اختلافًا في النوع.

فكل الحيوانات العليا، أو الراقية تعكس بعض الملامح التي ترتبط بالإنسان ارتباطًا وثيقًا؛ مثل: التفكير، والحب، والقدرة على التقليد، والمحاكاة، والتجريد، واللغة وحب الاستطلاع، والاستكشاف، وما إلى ذلك.. والأكثر من ذلك أن الحيوانات الراقية تشترك مع الإنسان حتى =

ولكل مخلوق درجة من الوعي تناسب وظيفته في الوجود كما أرادها الله.

فبحَسَب هذه الوظيفةِ يعطيه الله درجة مَن يتلقى بها أوامر الله للقيام بمهام وظيفته؛ فللجماد وظيفته، وله من الوعي ما يتلقى به أوامر الله؛ ليحقق وجوده الجمادي، وللفلك وظيفته، وله من الوعي بحَسَب ذلك، وللأرض وظيفتها، ولها من الوعي بحَسَب ذلك، وللنبات... وللطير... وللسمك... و...إلخ.

ولكلٍّ وظيفته، ولكل وعي بحسب ما يسمح له بتلقي أوامر الله ليكون بها محققًا لوجوده الوظيفي[1] طائعًا، بغير تردد بين الطاعة والمعصية.

فللإنسان إذن وظيفته، وهو يمتاز في وظيفته عن سلسلة المخلوقات قبله بأنه «ممتحن» إزاء أوامر الله... بالطاعة أو المعصية...

وطالما كان للشيء وجود فإن له وعيًا يتلقى به أوامر الله؛ ليحقق بها وظيفته في الوجود، أما المعدوم فهو الذي لا وعي له، والمعدوم ليس شيئًا، فإذا تحققت الشيئيةُ في علم الله فقد تحقق الوعي وصلاحية الوجود، وكان للشيء من درجات

=في «الدين» إذا كان مفهوم الدين يشمل الكائنات الروحية، فالحيوانات تتصرف - أحيانًا - بطريقة غير مألوفة وغير مفهومة لأسباب غير واضحة مما يوحي بوجود وسائط روحية غير مرئية تدفعها إلى ذلك.

وأخيرًا، فإن هذه الحيوانات العليا أو الراقية لا تفتقر تمامًا إلى ما يسميه داروين بالحاسة الأخلاقية التي تعدّ من أهم خصائص الإنسان ومميزاته..».

انظر: مجلة عالم الفكر، يناير، فبراير، مارس (ص١٠)، ويقول عالم الحياة نورمان بريل: «إن التفكير لا يخصنا وحدنا، وإن كنا وصلنا به إلى مستويات أعلى، ولا نستطيع أن ننكره إلى درجة ما على القطط والكلاب والقرود، التي تستطيع إلى حد ما أن تدرك المواقف المميزة، وأن توفق إلى حل بعضها». انظر كتابه: بزوغ العقل البشري، ص٣٠٨.

(١) ومن هنا فإن ما نجده من «لا وعي» بعض المخلوقات بما قد نتجه به إليه من اتصالات منشوءة أن «وعيه» موظف لغير الاتصال بنا نحن.

هذا الوعي، وهذا الوجود ما يريد الله به أن يتلقى أوامره التي يحقق بها وظيفته في الوجود.

ومن هنا كان لا بُدَّ في الإنسان من أن يصعد في سلم «الوعي» ليصل إلى قمته: الذكاء والإرادة، ولما كان ذلك مجرد اختلاف في الدرجة عما قبله، فقد احتفظ في صعوده بالدرجات التي كانت لغيره ممن هو في أدنى السلم.

ومن هنا يتبين لنا أن كلمة الحياة، والروح، والعقل،.. إنما هي كلمات معبرة عن مجموعة درجات الوعي التي حازها المخلوق.. وهذا هو ما يتفق مع النصوص القرآنية التي تقدم لنا المخلوقات جميعًا على أنها مخاطبة من الله، مستجيبة له.

وفي ظل هذه الفكرة تنحَلُّ إشكالاتٌ كثيرة فيما يتعلق بهذه النصوص، وفيما يتعلق بصلة المخلوق بالخالق على السواء.

ومن هنا ـ أيضًا ـ تتحدَّدُ وظيفةُ «العقل» في الإنسان؛ بأنها ليست وظيفةَ الكاشف، ولا وظيفة الحاكم، ولكنها وظيفة المتلقي.

وإذن، فمعنى العقل لا يلزم أن يكون الجوهر الممايز للبدن؛ كما ذهب إليه الحكماء وبعض المتكلمين، وإنما يكفي أن نلحظ الناحية الوظيفية في العقل، كذلك لا يلزم أن يكون النظر العقلي قائمًا على القواعد المنطقية، ولكن يكفي الحد الأدنى من ذلك بالنظر الطبعي، أو تجريد القلب عن الغفلات، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول:

ليس في الإسلام ما يناقض العقل، ليس لأن العقل كاشف، أو حاكم، ولكن لأن الإسلام جاء من أجل الإنسان، فلا بُدَّ أن يراعى «تلقي» العقل لما يُلقى إليه، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[الأنبياء:١٠٧]، فهو ليس تحديًا

للإنسان، وإنما هداية ورحمة، ومن هنا كان قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة:٢٨٦]، وكما أنه ليس في الشريعة الإسلامية تكليف جسدي فوق طاقة الجسد، أو تكليف وجداني فوق طاقة الوجدان... فكذلك ليس فيه خطاب للعقل مناقض لطبيعة العقل؛ أي: ينغلق العقل دونه؛ فلا يتلقاه، ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[التوبة:١٢٨].

وليس معنى هذا أن العقائد الإسلامية ينبغي أن تثبت بالعقل.. وإنما يكفي ألا تكون متناقضة معه ليتقبلها، يكفي أن تكون في نظر العقل ممكنة بالإمكان العام، ولعل هذا هو المعنى الذي يقصد إليه ابن السمعاني حين يقول: «ليس بالعقل نعرف الله، ولكن مع العقل نعرفه»[(١)].

وفي مسألة وجود الله ـ مثلًا ـ نجد أنه مهما يكن من نقد وجهه المنكرون بعضهم إلى بعض في الأدلة العقلية التي يسوقونها على وجود الله؛ حيث يسوق الفلاسفة النقد لأدلة المتكلمين، كما يسوق المتكلمون النقد لأدلة الفلاسفة..

مهما يكن أمر ذلك فإن هذا النقد جميعه يقف عند التسليم بعدم وجود دليل على عدم وجود الله.

وهذا أحد كبار الفلاسفة الناقدين للأدلة العقلية على وجود الله (هيوم ١٧١١ ـ ١٧٧٦م)، لا يذهب إلى أبعد من القول بأن الاستدلال العلمي على وجود الله لا يعطينا إلا الاحتمال والظن، لا اليقين والمعرفة المحددة[(٢)].

(١) صون المنطق، للسيوطي، ص١٧٩، ١٨٠.
(٢) الله في الفلسفة الحديثة، لكولينتز، ص١٦٨.

وهنا إما أن يكتفي العقل بالدلالة الظنية، وإما أن يستنجد بوسيلة أخرى تنقُل معرفته من «الإمكان» إلى «الفعل»، من الظن إلى اليقين وهذه الوسيلة هي النبي ﷺ.

والنبي ﷺ عندما يقول للعقل المتوقف عند حدود الإمكان: نعم يوجد إله بالفعل، فإن العقل هنا يستند في حكمه بوجود الله، إلى هذا الإمكان من ناحية، وإلى وجوب التصرف العملي إزاءه من ناحية ثانية، وإلى الثقة في صاحب الخبر من ناحية ثالثة.

وهذا هو في حد ذاته يمثل فارقًا أساسيًّا بين الإسلام وغيره، وها هو لوثر - وهو مَنْ يظن أنه أقرب إلى الأخذ بالعقل من الكاثوليك -

يهاجم ملكة العقل مرعدًا في التنديد بها، واصفًا إياها بأنها: «تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء، عروس الشيطان، السيدة العقل ألد أعداء الله».

ويقول - أيضًا -: «نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان، لا تفعل سوى التشهير والأذى في كل ما يقوله الله ويفعله.. تمسك إذن بالوحي الإلهي، ولا تحاول الفهم»[(١)]، ويقول بيار بايل: «لا تحاولوا أن تفهموا الأسرار.. ولا تحاولوا أن تخففوا من ظاهر استحالتها.. اعتقدوا كمسيحيين، ولكن امتنعوا عن الاعتقاد كفلاسفة»، ويقول للاهوتيين المعتمدين على العقل: «ستضطرون إلى الرجوع للسبب الأول الذي تعتمدون عليه: التقليد والسلطة، وأفضل استعمال للعقل في هذه الحالة هو ألا يُستَعمل العقلُ»[(٢)].

---

(١) انظر: تكوين العقل الحديث، جـ١، ص٢٥٥ - ٢٥٧.

(٢) المصدر السابق، جـ١.

ولسنا بحاجة إلى أن نؤكد مرة أخرى أنّ هذا الموقفَ ليس مقبولًا ولا جائزًا في المنهج الإسلامي؛ إن المنهج الإسلامي لا يتضمن شيئًا يناقض الإنسان، ومن ذلك أنه لا يتضمن شيئًا يناقض العقل؛ إذ إنه ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦].

وهنا فإن للعقل دورًا، ودوره هو القبول، أو ما يعبر عنه منطقيًّا: الحكم بالجواز.

يقول الإمام الجويني في السمعيات ما يمكننا أن نقول به في موقف العقل - في المنهج الإسلامي - من العقائد بصفة عامة؛ يقول: «كل ما جوَّزه العقل، وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته»(١).

ولا ينبغي أن ننسى أن السبب في اشتراط الإمكان العام أننا ننظر إليه - أي إلى العقل - كمدخل إنساني، لا يجوز التناقض معه لا كَحَكَم يحتكم إليه، وهذا يكفي فيه التجويز العقلي، أو بتعبير آخر: «القبول العقلي».

ومن هنا نذهب إلى ما قال به ابن تيمية من أن تعليم الأنبياء: «ليس مقصورًا على مجرد الخبر - كما يظنه كثير - بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها تعليم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء - أي الفلاسفة - ألبتة، فتعليمهم - صلوات الله عليهم - جامع للأدلة العقلية والسمعية»(٢).

وهنا نذكر بعض الآيات الواردة في القرآن الكريم تخاطب العقل في ثلاث مسائل:

---

(١) العقيدة النظامية، ص٥٨ - ٦٠، ولمع الأدلة، للجويني، ص١١٢.
(٢) مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، لابن تيمية، للسيوطي، من مجموعة صون المنطق للسيوطي، ص٢٢١.

في الإلهيات:

قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[الطور:٣٥].

﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ...﴾[الطارق:٥].

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[الغاشية:١٧].

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا...﴾[النبأ: ٦، ٧].

في النبوات:

في معجزة القرآن: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[النساء:٨٢].

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[الإسراء:٨٨].

وفي رفض الاسترسال وراء طلب المعجزات: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۝ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾[الأنعام: ٨، ٩].

في السمعيّات:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[القيامة:٣٦].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم

مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾[الحج: ٥-٧].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[الروم: ٢٧].

﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[يس: ٧٨ - ٨٣].

هذه إشارات عاجلة.

ويمكن عَدُّ ما جاء في علم الكلام من آيات يستشهد بها على العقائد الإسلامية منطويًا تحت هذا المدخل «المدخل العقلي» إذا قيدنا العقل في تناوله لهذه الموضوعات بحدوده التي تلزمه بأن يقف من الشرع موقف التلقي لا موقف الحكم.

الدفاع عن العقيدة ضد الخارجين عليها:

وهذا مما يحسب في المدخل العقلي، طالما أن الخارجين على العقيدة الإسلامية يدعون استنادهم إلى العقل، ويستعملون أسلوب الجدل.

وهنا تأتي الآيات لرد هؤلاء عن هجومهم على الإسلام، أو لرد شبهاتهم التي

تصدهم عنه، وذلك على كل حال يمثل دعمًا لعقائد المسلمين، وزيادة في إيمانهم تخطو بهم إلى طريق اليقين.

وفي القرآن رد على المعتقدات السائدة قبل الإسلام، فيما يتعلق بعبادة الكواكب والأصنام، والجن والنبوة والشخص.. وفيه رد على منكري الألوهية والنبوة والبعث، وفيه رد على معتقدات اليهود، وفيه رد على المسيحية؛ إذ لم يترك جانبًا من جوانب المسيح إلا ناقشه ووضع حكمه فيه، وفيه رد على الصابئة، وفيه رد على المجوس[1].

وهذا باب استمرار علم الكلام في الجانب الدفاعي منه على أن يكون متغيرًا بتغير الظروف الثقافية في الأسلحة التي يستعملها؛ ليتقابل مع الأسلحة التي يستعملها العدو، ويجدد فيها.

وفيما يأتي نقدم ما ذهب إليه علماء الكلام في وجوب النظر العقلي، وما استقر عليه رأينا من كونه ـ أي النظر العقلي ـ مدخلًا من المداخل.

ظهور تسمية «علم الكلام»:

عندما ظهر اسم «متكلم»، و«متكلمين» و«علم الكلام» لم يكن خاصًّا بمذهب محدد؛ وفضلًا عن ذلك، فقد كان في بدايته أبعد ما يكون عن أهل السنة[2].

---

(١) انظر: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، للدكتور/ علي سامي النشار، والتفكير الفلسفي في الإسلام، للدكتور/ عبد الحليم محمود، والقرآن والفلسفة، للدكتور محمد يوسف موسى.

(٢) أول ما ظهر من المدونات في علم الكلام: كتاب لعبد الله بن إباض زعيم الإباضية من الخوارج، وذلك حوالي ٦٥هـ. انظر: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة بدوي، ص٢٠٤، وأول ما ظهر مما ينسب لأهل السنة: الفقه الأكبر، والعالم والمتعلم لأبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

يقول الشيخ/ مصطفى عبد الرازق: «يبدو لي أن البحث في أمور العقائد كان يسمى كلامًا قبل تدوين هذا العلم، وكان يُسمَّى أهل هذا البحث: «المتكلمين»، فلما دونت الدواوين، وألفت الكتب في هذه المسائل أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقبًا لهذه الأبحاث قبل تدوينها وعلمًا على المتعرضين لها».

ثم أخذ يستأنس الشيخ/ مصطفى عبد الرازق ببعض روايات الحديث التي تجعل من هذه البحوث في بدايتها شيئًا غريبًا على أهل السنة، أخرج الهروي، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قَالَ فِي الدِّينِ بِرَأْيِهِ فَقَدِ اتَّهَمَنِي»[(١)]، وأخرج عن مجاهد أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللهَ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا إِلاَّ مُبَلِّغًا، وَإِنَّ تَشْقِيقَ الْكَلامَ مِنَ الشَّيْطَانِ»[(٢)]، وأخرج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُكْفَرَ بِاللهِ جهارًا، وَذَلِكَ عِنْدَ كَلامِهِمْ فِي اللهِ»[(٣)]، وأخرج عن عليّ رضي الله عنه قال: «يَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ يَتَكَلَّمُونَ بِكَلَام لَا يَعْرِفُهُ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وَيَدْعُونَ النَّاسَ إِلَى كَلَامِهِمْ فَمَنْ لَقِيَهُمْ فَلْيُقَاتِلْهُمْ فَإِنَّ قَتْلَهُمْ أَجِرَ عِنْدَ اللهِ»[(٤)]، وأخرج عن هشام بن عبد الملك، قال لبنيه: «إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الْكَلَام فَإِن

---

(١) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: التغليظ في معارضة الحديث بالرأي، ٢/ ٩٩، رقم: (٢٥٥)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان»: (٢/ ٢٢٢) وسنده ضعيف؛ لحال عبد الحكم بن ميسرة المروزي ينظر لسان الميزان لابن حجر (٣/ ٣٩٤ ترجمة رقم: ١٥٦٢).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»، كتاب: جامع معمر (١١/ ١٦٣/ ح:٢٠٢٠٩)، وأخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: كراهية تشقيق الخطب وترقيق الكلام والتكلم بالأغاليط، (١/ ١١٤، رقم:٩٩)، بسند ضعيف؛ للإرسال.

(٣) أخرجه الطبري في «الأوسط» (٤/ ١٥٠/ ح:٣٨٤٣)، وأخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: ذكر إعلام المصطفى ﷺ أمته كون المتكلمين فيهم، ٤/ ٥١، رقم: (٦٠١) وإسناده ضعيف جدًا ؛ لحال إسماعيل بن يحيى بن عبيد الله بن طلحة . ينظر : ميزان الاعتدال للذهبي (١/ ٢٥٣ ترجمة رقم ٩٦٥).

(٤) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: الطبقة الأولى من صحابة رسول الله ﷺ، ٤/ ٢٤٧،=

أمرهم لَا يؤول إِلَى الرَّشَادِ»[1]، وأخرج عن محمد بن الحنفية، قال: «لَا تَهْلِكُ هَذِهِ الْأُمَّةُ حَتَّى تَتَكَلَّم فِي رَبِهَا»[2]، وأخرج عن جعفر بن محمد، قال: «إِذَا بَلَغَ الْكَلَامُ إِلَى اللهِ فَأَمْسِكُوا»[3]، وأخرج عنه أنه قال: «تَكَلَّمُوا فِيمَا دُونَ الْعَرْشِ وَلَا تَكَلَّمُوا فِيمَا فَوْقَ الْعَرْشِ فَإِنَّ قَوْمًا تَكَلَّمُوا فِي اللهِ فَتَاهُوا»[4]، وأخرج عن شعبة، قال: «كَانَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ يَبْغَضُ أَهْلَ الْأَهْوَاءِ وَيَنْهَى عَنْ مُجَالَسَتِهِمْ أَشَدَّ النَّهْيِ، وكان يقول: «عَلَيْكُمْ بِالْأَثَرِ وَإِيَّاكُمْ وَالْكَلَامَ فِي ذَاتِ اللهِ»[5]، وأخرج عن مالك رَضِّيَّ اللهُ عَنْهُ، قال: «أَهْلُ الْبِدَعِ الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ فِي أَسْمَاءِ اللهِ وَصِفَاتِهِ وَكَلَامِهِ وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ، وَلَا يَسْكُتُونَ عَمَّا سَكَتَ عَنْهُ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ»[6][7].

ويعنينا في هذه النصوص دلالتها على أن اسم متكلم ومتكلمين كان يتردد منذ صدر الرسالة الإسلامية، وأنه يطلق لا على مذهب معين وإنما على أولئك الذين

=رقم: (٧١٠)، من كلام علي رَضِّيَّ اللهُ عَنْهُ، وإسناده حسن؛ لحال أبي بكر بن عياش فهو ثبتٌ في القراءة لكنه في الحديث صدوق حسن الحديث في غير ما وهم فيه ينظر: «تهذيب التهذيب»، لابن حجر (١٢/ ٣١).

(١) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: الطبقة الثالثة، ٥/ ٦١، رقم: (٨٤٩).

(٢) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: ذكر إعلام المصطفى ﷺ أمته كون المتكلمين فيهم، ٤/ ٥٥، رقم: (٦٠٦)، بسند ضعيف لحال عمرو بن ثابت الكوفي.

(٣) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: الطبقة الرابعة، ٥/ ٩٩، رقم: (٨٨٧)، بسند ضعيف جدًا لحال عبد الله بن أحمد بن عامر روى نسخة موضوعة عن آبائه.

(٤) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: الطبقة الرابعة، ٥/ ١٠٠، رقم: (٨٨٨)، بسند ضعيف جدًا لحال عبد الله بن أحمد بن عامر روى نسخة موضوعة عن آبائه.

(٥) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: الطبقة الرابعة، ٥/ ١٤٢، رقم: (٩٣٦)، بسند ضعيف لحال أبي علي الصولي في حديثه غرائب ومناكير.

(٦) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»، باب: الطبقة الرابعة، ٥/ ٧٠، رقم: (٨٥٨)، بسند صحيح.

(٧) تمهيد في الفلسفة الإسلامية ص٢٦٦، ٢٦٧، وصون المنطق للسيوطي فيما لخصه من كتاب: ذم الكلام وأهله، للهروي، ص٧٣، طبعة: مجمع البحوث عام ١٩٧٠.

يأخذون من مسألة متصلة بالعقيدة موضعًا للمباحثة والكلام، وأن نشأة هذه المباحثات كانت ذميمة.

تعريف علم الكلام وغرضه:

١ - ينقُل صديق خان (ت: ١٣٠٧هـ) تعريف العلماء لعلم الكلام بأنه: «علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية؛ بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها، وموضوعه ذات الله ﷻ وصفاته عند المتقدمين، وقيل: موضوعه الموجود من حيث هو موجود»، ثم يقول: «فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع؛ حيث يستدل عليها بالأدلة العقلية»[(١)].

والتهانوي - من علماء القرن الثاني عشر الهجري - يقول: «وفائدته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم.. وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبهة المبطلين، وأن تبتني عليه العلوم الشرعية - أي ما عداه منها - فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها. وغاية هذه الأمور كلِّها الفوز بسعادة الدارين»[(٢)].

وطاش كبرى زاده (ت: ٩٤٨هـ) يُعَرِّفه بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية؛ بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها». ثم يقول: «وبالجملة يشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما

(١) أبجد العلوم، جـ٢، ص٥٨٩ - ٥٩٨.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، ص٢٢ - ٢٤.

وردت في الكتاب والسنة. ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلامًا أصلًا»[١].

وفي شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ): «الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»، «وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها»، «ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وغايته تحلية الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش، ونجاة المعاد، وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متيقنًا محكمًا، لا تزلزله شبه المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر، وسوء الاعتقاد»[٢].

وعند الإيجي (ت: ٧٣٧هـ): «الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به الاعتقاد نفسه دون العمل»، «وموضعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، تعلقًا قريبًا أو بعيدًا، وقيل: هو ذات الله ـ تعالى ـ إذ يبحث عن صفاته، وأفعاله في الدنيا؛ كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وعن أحكامه فيهما؛ كبعث الرسول، ونصب الإمام، والثواب والعقاب»[٣].

(١) مفتاح السعادة، جـ٢، ص١٥٠.
(٢) شرح المقاصد، جـ١، ص٥ ـ ١٠.
(٣) المواقف، جـ١، ص٣٤ ـ ٤٣.

هذه أقوال بعض المتأخرين في تعريف علم الكلام، وفائدته وموضوعه، نستنتج منها اتفاقهم على قصر موضوعه على العقائد، ومنهجه على الاستدلال بالأدلة اليقينية أو العقلية.

ونستنتج منها مجموعة من الأهداف هي:

- الدفاع عن العقائد الإسلامية ضد المبطلين، وإثباتها للمريدين.

- والإفادة الذاتية للمؤمن بالترقي في مدارج الإيمان.

- والإفادة العامة بالدعوة إلى الإسلام.

- ووضع أسس العلوم الشرعية الأخرى.

- وتوجيه معاش الجماعة الإسلامية في الدنيا وجهة الإسلام، والفوز بسعادة الآخرة.

٢ - ولبعض المتأخرين من العلماء والصوفية أقوال أخرى تجعل لهذا العلم هدفًا دفاعيًّا في الأغلب:

فابن خلدون (ت ٧٨٤هـ) يقصر موضوعه على العقائد، ومنهجه على الاستدلال العقلي، وأهدافه على الناحية الدفاعية، وذلك إذ يقول: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»، وإذ يقول: «فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع، وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد»، وإذ يقول: «.. وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب

الاعتداد بالدليل، وليس كذلك، بل إنما هو رد على الملحدين»، وإذ يقول: «.. والحجاج عن هذه - يعني العقائد الإيمانية - بالأدلة العقلية هو علم الكلام»[1].

وأما الإمام الشعراني (ت: ٩٧٦هـ)، فيقول: «اعلم - رحمك الله - أن علماء الإسلام ما صنفوا كتب العقائد ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله تعالى، وإنما وضعوا ذلك ردًا للخصوم الذين جحدوا الإله، أو الصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمد ﷺ بالخصوص، أو الإعادة في هذه الأجسام بعد الموت، ونحو ذلك مما لا يصدر إلا من كافر. فطلب علماء الإسلام إقامة الأدلة على هؤلاء؛ ليرجعوا إلى اعتقاد وجوب الإيمان بذلك، لا غير.

وإنما لم يبادروا إلى قتلهم بالسيف رحمة بهم، ورجاء رجوعهم إلى طريق الحق، فكان البرهان عندهم كالمعجزة التي ينساقون بها إلى دين الإسلام. ومعلوم أن الراجح بالبرهان أحق إيمانًا من الراجح بالسيف؛ إذ الخوف قد يحمل صاحبه على النفاق، وصاحب البرهان ليس كذلك.

فلذلك وضعوا علم الجوهر والعرض، وبسطوا الكلام في ذلك، ويكفي في العصر الواحد واحد من هؤلاء».

ثم ينقل الإمام الشعراني عن ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ) قوله: «.. فعلم أن السلف رضي الله عنهم ما وضعوا كتب الكلام إلا ردًا للخصوم الذين كانوا في عصرهم»، وقوله: «ثم إن احتاج إنسان إلى رد خصم حدَّث في بلاده ينكر الشرائع - مثلًا - وجب علينا تجريد النظر في رد مذهبه، لكن بالأمور العقلية؛ دون الاستدلال عليه بالشرع، كالبرهمي مثلًا، فإنه لا يقبل دليل الشرع على إبطال ما انتحله من

(١) المقدمة، ص٤٣٦، ٤٥٧، ٤٦٦، ٤٩٦.

المذهب الغريب، الذي يقدح في الشريعة، فإن الشرع هو محل النزاع بينه وبيننا، لا يثبته، فلذلك قلنا: ليس دواء إلا رده بالنظر العقلي».

وهنا نجد أن هدف علم الكلام الدفاع عن العقيدة ضد الخصوم، لكنه يتضمن في الوقت نفسه هدف اجتذاب هؤلاء الخصوم إلى حظيرة الإيمان.

أما أن يكون هدفه اكتسابَ المسلم لليقين في عقيدته فذلك ما ينكره كل من الإمام الشعراني وابن عربي؛ يقول الإمام الشعراني: «وإن كان لا يعتقد هذه الأمور إلا بعد النظر في علم الكلام والاشتغال به فنعوذ بالله - تعالى - من هذا المذهب؛ حيث أداه سوء النظر إلى الخروج من الإيمان»[(١)].

تعريف النظر:

النظر هو كما يقول القاضي الباقلاني: «الفكر الذي يطلب به علم، أو غلبة ظن»[(٢)].

ويرى السيد الجرجاني أن هذا التعريف شامل لجميع أقسام النظر: صحيحه وفاسده، القطعي والظني، الموصل إلى التصور والموصل إلى التصديق.

ولإمام الحرمين: الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرًا، وقد لا يكون فلا يسمى به، كأكثر حديث النفس.

---

(١) اليواقيت والجواهر، للشعراني، جـ١، ص٢٢، ٢٣.

(٢) المواقف، للإمام القاضي عضد الدين الإيجي، ص١٨٩، وما بعدها، مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

أما الإيجي فيرى أن النظر: هو ملاحظة العقل ما عنده لتحصيل غيره.

وقيل: النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى آخر[(١)].

ويشرح السيد الجرجاني الحركة التي يسلكها الفكر للوصول إلى المطلوب فيقول: إنها حركتان:

الأولى: ينتقل فيها الفكر من المطلوب المشعور به على وجه ناقص، إلى مبادئه، ثم تأتي الحركة الثانية من المبادئ إلى المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل[(٢)].

ويقول الإمام الرازي: النظر ترتيب تصديقات، ليتوصل بها إلى تصديقات أُخر. كما يذكر تعريفات أخرى، قيل: الفكر تجريد العقل عن الغفلات، وقيل: تحديق العقل نحو المعقولات.

وفي رأيي أنّ هذه التعريفات تتفق جميعها على أن النظر طريق إلى القطعي والظني، وتختلف بعد ذلك في مدى ربطها بالقواعد المنطقية المحررة، أو إطلاقها؛ فتشمل «النظر الطبيعي» الذي فيه «تحديق العقل في المعقولات».

وهي على ذلك لا تتفق مع وجهة نظر المعتزلة التي ترى أن النظر الصحيح يحصل عنده العلم، ولا يتفق ذلك مع الظن[(٣)].

(١) المصدر السابق.

(٢) المواقف، جـ١، ص١٨٩ إلى ٢٠٣.

(٣) النظر والمعارف، ص١٤٤، وسيأتي مبحث إفادة النظر الظن.

تعريف العلم:

ولما كان النظر من شأنه عند أرباب المسائل العقلية أن يؤدي إلى علم فإنهم في محاولتهم تعريف العلم ذهبوا مذاهبَ شتّى.

ذهب الإمام الرازي إلى أنه ضروري لا يعرف[(١)]، وذهب إمام الحرمين، والإمام الغزالي إلى أن العلم اعتقاد جازم مطابق ثابت، خرج بهذه القيود على التوالي: الظن والجهل المركب، وتقليد المصيب الجازم، وعرَّفه الباقلاني: بأنه معرفة المعلوم على ما هو به، وعرَّفه الأشعري: بأنه إدراك المعلوم على ما هو به، أو هو الذي يوجب كون من قام به عالمًا، وفي هذين التعريفين دور، وعرَّفه ابن فورك بأنه ما يصح ممن قام به إتقان الفعل. وعلى هذا التعريف: يخرج علمنا، ويخرج علم لا تعلق له بفعل.

ويعرِّفه الإمام الرازي - بعد تنزله عن كونه ضروريًا - بأنه:

اعتقاد جازم مطابق لموجب، إما ضرورة أو لدليل، وعليه يخرج التصور؛ لأنه ليس اعتقادًا[(٢)].

وللفلاسفة تعريفهم له بأنه: حصول صورة الشيء في العقل، أو تمثل ماهيَّة المدرك في نفس المدرك، وهذا التعريف مبني على الوجود الذهني، ويتناول الظن، والجهل المركب والتقليد، والوهم.

والتعريف المختار عند صاحب المواقف أنه: صفة توجب لمحلها تمييزًا بين المعاني، لا يحتمل النقيض، فخرج بهذا إدراكات الحواس الظاهرة؛ فإنها لا

(١) المواقف، جـ١، ص٦٢.

(٢) وهذا وارد على تعريف إمام الحرمين.

توجب تمييزًا بين المعاني، وخرج الظن، والشك، والوهم، والجهل المركب، كما خرج التقليد؛ لأنه يزول بالتشكيك.

وأورد على هذا التعريف أنه لا يشمل العلوم العادية المستندة إلى العادة؛ فهي تحمل النقيض، وهي علم.

ومن يرى أن إدراك الحواس الظاهرة هو من قبيل العلم - كالشيخ الأشعري - يطرح قيد المعاني؛ فيقول: هو صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض.

ومن يرى أن العلم ليس صفة ذات تعلق بالمعلوم، وإنما هو نفس التعلق يعرفه بأنه: تمييز معنى عند النفس تمييزًا لا يحتمل النقيض.

ويعقب السيد الجرجاني على هذا كلّه بأن أحسنَ ما قيل في الكشف عن ماهيّة العلم هو أنه: صفة يتجلى بها ما من شأنه أن يذكر إن قامت هي به انكشافًا تامًّا، لا اشتباه فيه[1].

ويرد السعد على الاعتراض الوارد في قيد: «لا يحتمل النقيض»؛ لأنه يخرج العلوم العادية بأن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم عدم تجويز العالم إياه لا حقيقة ولا حكمًا، والعاديات كذلك؛ لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة. وإنما يحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته؛ لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها أو لا وقوعها، ثم يقول: «ولا عبرة بالإمكان العقلي في العاديات»[2].

---

(١) المواقف، جـ١، ص٦٢ إلى ٨٦.

(٢) شرح المقاصد، جـ١، ص١٩، طبع أولنمشدر.

أما عند المعتزلة فإن القاضي عبد الجبار يعرِّفه بأنه: «المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله».

ولا يقدر القاضي عبد الجبار تعريف الشيخين أبي علي وأبي هاشم له بأنه: «اعتقاد الشيء على ما هو به» إلا على شيء من التوسع في العبارة، وأما على وجه الدقة، فهو يرى أن هذا بعيد؛ «لأن المبخت والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين؛ ولذلك يجد أن حالهما كحال الظان والشاك»، كذلك لا يقبل القاضي عبد الجبار تعريف العلم بأنه: «المعنى الذي يقتضي سكون قلب العالم...» بدلًا من «نفس العالم»، وذلك «لأن السكون إذا علق بالقلب لم يفهم منه ما يفهم من سكون النفس...، ومتى علق السكون بالنفس فالمراد الجملة؛ لأنه يعبر عنها بالنفس»[1].

ولما كانت الأشياء تتمايز بأضدادها رأينا أن نذكر ما يميز أضداد العلم عنه؛ يقول الشيخ حافظ الدين النسفي: اعلم أن حكم الذهن بأمر على أمر إن كان جازمًا، فجهل إن لم يطابق، وتقليد إن طابق، ولم يكن لموجب، وعلم لو كان لموجب. وإن لم يكن جازمًا، فشك إن تساوى طرفاه، وظن للراجح، ووهم للمرجوح.

وتعقب هذا -أيضًا- بأنه جعل كلًّا من الشك والوهم حكمًا، وليس كذلك[2].

(١) النظر والمعارف، الجزء الثاني عشر من المغني، للقاضي عبد الجبار، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، ص١٣ إلى ص٢٢، طبعة المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة مصر.

(٢) التقرير والتحبير شرح ابن أمير على تحرير الكمال بن الهمام، جـ١، ص٤٢، المطبعة الأميرية عام ١٣١٧هـ.

يقول السعد: «أكثر تعريفات العلم مدخولة»[1].

والذي يعنينا من هذه التعريفات جميعًا أنها تتفق على كون العلم جازمًا مطابقًا.

العلم ضروريًا، أو نظريًا:

يبحث المتكلمون العلم من حيث هو ضروري أو نظري، والمقصود بالضروري ـ كما هو في تعريف للقاضي الباقلاني: «علم يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه، ولا الارتياب فيه»[2].

ويلخص الإيجي هذا التعريف في قوله: «هو ما لا يكون تحصيله مقدورًا لمخلوق»[3].

أما العلم النظري فهو ـ كما يقول الإيجي: «ما يتضمنه النظر الصحيح»، ولم يقل يوجبه؛ لأن إيجاب النظر العلم ليس مذهبه، أو مذهب أصحابه.

ويقول الجرجاني في تعريفه: هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة، والعلم الكسبي هو العلم النظري، لكن بعضهم يرى أن الكسبي يجوز أن يحصل بغير النظر[4].

وبعد أن عرفنا المقصود بالضروري، والنظري يمكننا أن نذكر مذاهب العلماء في العلم من حيث هو ضروري أو نظري.

---

(١) شرح المقاصد، جـ١، ص١٧.

(٢) التمهيد، ص٧، طبع دار الفكر العربي، عام ١٩٤٧م.

(٣) المواقف، جـ١، ص٩٣.

(٤) المواقف، ، جـ١، ص٩٥. ويبدو أن هذا يأخذ بتعريف النظر بالمعنى الضيق الذي يجعله خاصًا بالمنهج الذي وضعه المناطقة.

والمذاهب في هذا ثلاثة: الأول، أن العلوم كلها ضرورية. الثاني: أنها كلها نظرية، الثالث: أن بعضها ضروري، وبعضها نظري.

والمذهب الأول ذهب إليه الإمام الرازي في قول له، قال في المحصل: «العلوم كلها ضرورية؛ لأنها إما ضرورية ابتداء، أو لازمة عنها لزومًا ضروريًّا، فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم، ولو على أبعد الوجوه لم يكن علمًا»..

ويقول الإيجي في أصحاب هذه المذاهب: «إن أرادوا أنه لا يتوقف على النظر وجوبًا بل عادة، أو أن العلم غير واقع به، أو بقدرتنا بل بخلق الله ـ تعالى ـ فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة، وإن أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلًا فهو مكابرة»[(١)].

ومن القائلين بأنّ العلومَ كلَّها ضرورية أصحابُ المعارف من المعتزلة، ويقول عنهم القاضي عبد الجبار: «إنهم أجمع يثبتون النظر، لكنهم يقولون: إن الذي يقع عنده هو الظن، أو أن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر، بل هو من فعله ـ تعالى ـ أو واقع بالطبع»[(٢)].

ثم يصور المذهب مرة أخرى، فيقول: «في الطبائع على أبي عثمان: اعلم أنه رَحِمَهُ اللَّهُ كان يقول في المعارف: إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة. ويقول في النظر: «إنه ربما وقع طبعًا واضطرارًا، وربما وقع اختيارًا»[(٣)].

أما أن «الكل نظري ـ سواء كان تصورًا ـ أو تصديقًا مما يلزم اعتقاده أو لا

(١) المواقف، جـ١، ص١٠١، ١٠٢.
(٢) النظر والمعارف، ص٩٦.
(٣) المرجع السابق، ص٣١٦.

يلزم فهو مذهب بعض الجهمية... واحتجوا على مذهبهم بأن، الضروري يمتنع خلو النفس عنه، وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة، ثم تحصل لها علومها بالتدريج؛ بحَسَبِ ما يتفق من الشروط كالإحساس والتجربة والتواتر؛ فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري»[1].

والجواب: أن الضروري المقابل للنظري قد تخلو النفس عنه.. أما عندنا، يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره - تعالى - ابتداءً، فإذ قد لا يخلقه الله - تعالى - في العبد حينًا، ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم، أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة، فيكون ضروريًّا غير مقدور؛ إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداءً، ولا بواسطة[2].

أما المذهب الثالث فيرى أن بعضًا منه ضروري، وبعضًا نظري.

أنواع العلم الضروري:

يرى الإمام الرازي أن التصوراتِ كلَّها ضرورية[3]، ويرى غيره من الأشاعرة أن التصورات بعضها ضروري، وبعضها نظري، يقول شارح المقاصد: «ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية، وكلها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات.

وحصروا التصديقات الضرورية في ست:

البدهيات، والمشاهدات، والفطريات، والمجربات، والمتواترات، والحدسيات»[4].

---

(١) واضح أن هذا هو المذهب التجريبي في الفلسفة الحديثة الذي يرد العقل إلى صفحة بيضاء، تملؤها التجربة عند جون لوك.

(٢) المواقف، جـ١، ص١٢٢.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام الرازي، ص٤٠، الطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣هـ.

(٤) المقاصد، جـ١، ص٢١.

وفي المواقف أن هناك نوعًا سابعًا من الضروريات: «هو الوهميات في المحسوسات؛ نحو كل جسم من جهة»[1].

وعند المعتزلة فيما يصورهم فيه عبد الجبار أن العلوم الضرورية هي العقل[2]، وهي ينبني عليها العلوم المكتسبة، وتكسب اليقين «وهي تنقسم إلى ما يكون من بدائه العقول، فيجب اشتراك العقلاء فيه، وإلى ما يكون مستندًا إلى طريقة نحو العلم بمخبر الأخبار، ونحو العلم بالمدركات، وغيرهما.

فإن ما هذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك في طريقه، ولهذا جاز في أصحاب الحديث أن يعلموا تقدم بعض غزوات النبي ﷺ على بعضها ضرورة، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد، وهذا ظاهر لا إشكال فيه»[3].

وهم يذكرون في كتبهم أمثلة للعلوم الضرورية تتفق كلها مع الأنواع التي ذكرها الأشاعرة[4].

ويضيف ابن حزم بعض الأمثلة إلى البدهيات والمحسوسات، حيث يبين إدراك الطفل المميز لهما و«علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد، وفرقه بين الحق والباطل... وعلمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان...، وعلمه بأن للأشياء طبائعَ وماهيَّةً تقف عندها ولا تتجاوزها، وعلمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل...، وعلمه بأن في الخبر صدقًا وكذبًا..».

---

(١) المواقف، جـ٢، ص٤١.

(٢) سنرى تفصيل ذلك في مبحث العقل.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٥٩٥، الطبعة: الأولى: ١٩٦٥م.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٥٨٦ إلى ٥٨٩، والجزء الحادي عشر من المغني، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٢ إلى ٣٨٥.

ثم يعقب ابن حزم: «... فهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لا شك فيها، ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلًا إلا مجنون أو جاهل لا يعلم حقائق الأشياء، ومن الطفل أهدى منه»[1].

أما ابن تيمية فهو لا يرى التفرقة بين الأوليات والمشهورات[2].

ويبين ابن حزم لماذا كانت هذه الأمور لا يستدل عليها؛ يقول: «لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان، وليس بين أوقات تمييز النفس في هذا العلم، وبين إدراكها لكل ما ذكرناه مهلة البتة، لا دقيقة ولا جليلة... ولا سبيل على ذلك»[3].

والذي يعنينا في ما ذكروه هو نظرتهم إلى العلم، ضروريًّا أو نظريًّا في صورته الكاملة التي تفيد اليقين الكامل، وإن كانوا في ضربهم للأمثال الداخلة تحت العلم الضروري قد توسعوا بما أراه غير منطبق على تعريفهم للعلم.

وجوب النظر عند المتكلمين:

يرى المتكلمون أن النظر العقلي هو الطريق إلى معرفة الله، لا يُستَثنى من ذلك إلا أصحاب المعارف من المعتزلة، فهم إذ يقولون بأن المعارف تحصل بالطبع، يوجبون النظر؛ بمعنى أنه يقع وجوبًا عند النظر في الأدلة، وذلك لأنّ أفعال العباد كلَّها ومنها النظر - عندهم - تقع بالطبع - وليس للإنسان من فعلٍ إلا الإرادة.

(١) الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل، للإمام ابن حزم، جـ١، ص٥، ٦، نشر الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد.
(٢) الرد على المنطقيين، ص٤٠٢.
(٣) الفصل، جـ١، ص٧.

ويقول القاضي عبد الجبار - من علماء المعتزلة - عن أصحاب المعارف: «إنهم أجمع يثبتون النظر؛ لكنهم يقولون: إن الذي يقع عنده هو الظن أو أن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر، بل هو من فعله تعالى، أو واقع بالطبع».

ويحكي الشهرستاني عن ثمامة بن أشرس النميري المعتزلي من أصحاب المعارف قوله: «من الكفار من لا يعلم خالقه وهو مذعور، وقال: إنّ المعارف كلّها ضروريةٌ، وأن من لم يضطر إلى معرفة الله تعالى فليس هو مأمورًا بها خلق للعبرة والسخرة؛ كسائر الحيوان».

ويحتج أصحاب المعارف لرأيهم بآيات من القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى:

﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:٢٢].

﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾[البقرة:٧٧].

﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:١٤٦].

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ۝٧٠ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[آل عمران: ٧٠، ٧١].

وعلى هذا النحو آياتٌ كثيرة[1]، يستشهد بها أصحاب المعارف على أن العلم مركوز في النفس البشرية.

(١) ونشير فيما يأتي إلى جملة هذه الآيات:
من سورة آل عمران: الآيات ٧٥، ٧٨، من سورة النساء الآية: ١٥٣، من سورة الأنعام: الآية ١٣٠، من سورة الإسراء الآية: ١٠٢، من سورة المؤمنون: الآية ٧٠، من سورة النمل: الآية ١٤، من سورة العنكبوت: الآية ٣٨، من سورة غافر: الآية ٥، من سورة فصلت: الآية ١، ٢، ٣، ٤، من سورة الجاثية: الآية ٢٣، من سورة محمد: الآية ٣٢.

والقاضي عبد الجبار يسوق آياتٍ أخرى يستدل بها على عكس مراد أصحاب المعارف.

منها قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة:٧٨].

﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام:١٤٨].

﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[التوبة:٤٥].

﴿وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [إبراهيم:٩].

﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[الكهف:١٠٤].

ويقول صاحب أبجد العلوم: «قال العلماء: اشتمل القرآن على جميع أنواع البراهين والأدلة؛ إلا أن الوارد في القرآن أوضحها وأقواها لينتفع بها الخاصة والعامة.

ويذكر لنا بعض الكتب التي صنفها العلماء في جدل القرآن كنجم الدين الطوسي»[١].

(١) أبجد العلوم، لصديق خان، جـ٢، ص٦٣٠، ط: الهند ١٢٩٦هـ..

ويوضح كتاب حجج القرآن لأبي الفضل الرازي أن قبول القرآن لاحتمالات كثيرة كان سندًا للفرق والمذاهب الكلامية المختلفة.

ويذكر ابن عساكر قول أبي القاسم القشيري فيما يرويه عنه: «والعجب ممن يقول: ليس في القرآن علم الكلام، والآيات التي هي في الأحكام الشرعية نجدها محصورة، والآيات المنبهة على علم الأصول نجدها تربو على ذلك، وتربو بكثير»[(١)].

ويقول صاحب أبجد العلوم: «وللسيد الإمام العلامة محمد بن الوزير كتاب: «ترجيح أساليب القرآن لأهل الإيمان، وبيان ذلك بإجماع الأعيان، وكتاب البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع».

في هذين الكتابين ردٌّ على المتكلمين والكلام، وأثبت أن جميع مسائل هذا العلم تثبت بالسنة والقرآن، ولا يحتاج معهما إلى قوانين المتكلمين وقواعد الكلام، وهما نفيسان جدًّا»[(٢)].

وقد ذكر الإمام الغزالي في القسم الثاني من كتابه: (جواهر القرآن) الآياتِ التي وردت في ذات الله ﷻ، وصفاته، وأفعاله خاصة، ويشمل سبعمائة وثلاثًا وستين آية.

ويقول الإمامُ الزركشيُّ: «وما من برهان، ودلالة، وتقسيم، وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله - تعالى - قد نطق به، لكن أورده على عادة العرب؛ دون دقائق طرق أحكام المتكلمين»[(٣)].

---

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري، لابن عساكر، ط دمشق ١٣٤٧هـ.
(٢) أبجد العلوم، لصديق خان، جـ٢، ص٥٨٩.
(٣) البرهان للزركشي، الجزء الثاني، ص٢٤، ٢٥، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:١، ١٩٥٧م.

ويقرر الدكتور/ محمد يوسف موسى أن القرآن اشتمل على أصول الفلسفة الإلهية، وأنه يقدم للعقائد أدلة تستند إلى الملاحظة والتفكير[(١)].

ويذكر الشيخ/ مصطفى عبد الرازق أن القرآن تعرض للجدل برفق، ودعا إلى الاقتصار على ما تدعو إليه الحاجة[(٢)].

ويقرر الدكتور سليمان دنيا أن الدور الأساس في نشأة علم الكلام كان للقرآن الكريم[(٣)].

والمعتزلة يرون وجوب النظر:

وهم يبدأون بحثهم من نقطة أبعد النظر، فهم يردون على تساؤل: هل كان أول الواجبات الشك الذي لا يتم النظر بدونه؟

يجيب على ذلك القاضي عبد الجبار - فيما جاء عنه بالمحيط بالتكليف -: «ليس لأحد أن يقول ذلك؛ لأن الشك ليس بمعني، ولو كان معنيًّا لم يكن مقصودًا إليه.

وعلى أنه مما لا بُدَّ من وقوعه؛ حيث ترد عليه أسباب الخوف، لا على طريقة الوجوب واللزوم».

ثم يأخذ المصنف في تفنيد أقوال قيلت عما إذا كان أول الواجبات: الخوف، أو القصد إلى النظر، أو النظر، أو العلم[(٤)].

(١) القرآن والفلسفة، للدكتور محمد يوسف موسى، ص٣٠، ٦٤، ٥٢٤، ط المعارف ١٩٥٨م.
(٢) التمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٧٢، ط: ١٩٥٩م.
(٣) التفكير الفلسفي الإسلامي، للدكتور/ سليمان دنيا، جـ١، ص٣٢٤، ط: الخانكي، ١٩٦٧م.
(٤) المحيط بالتكليف، ص٣٠، ٤٠، وقارن هذا بمذهب ديكارت في «الشك المنهجي».

وسبب وجوب النظر عند المعتزلة هو الخوف من تركه.

وأسباب هذا الخوف:

منها ما يسمعه المكلف من اختلاف الناس، وتضليل بعضهم بعضًا، ومنها ما يجده من النعم: يخاف زوالها إن لم يعرف المنعم فيتعرض لمعصيته، وعدم شكره على نعمته، ومنها ما يحصل له عند فقد هذه الأشياء؛ من خاطر يلقى إليه من قبله - تعالى - أو قبل بعض الملائكة بأمره - جل وعزَّ - يتضمن ذلك الخاطر ما يتضمنه دعاء الدعاة إلى الله تعالى.

ولم يختلف مشايخهم في أنه عند دعاء الداعي يستغني عن الخاطر.

ويرى أبو الهذيل أنه وإن لم يرد عليه خاطر أو سمع فإنه يجب عليه أن يعرف الله - تعالى - بالدليل، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدًا[(1)].

والمعتزلة يستدلون على مذهبهم بآيات من القرآن الكريم، منها:

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[الملك:١٠] يستدلون بها على حصول المحاسبة في الآخرة على ما تؤدي إليه عقولنا، وإن لم ترسل الرسل، والزمخشري من أئمة المعتزلة يقرر أن الأنبياء أنفسهم عرفوا الله بالنظر.

يقول الزمخشري[(2)] في تفسير قوله - تعالى - على لسان سيدنا عيسى عليه السلام: ﴿وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [آل عمران:٥٠].

---

(١) المحيط بالتكليف، ص٣٠، ٣١، والملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، ص٥٥، طبعة الأنجلو ١٩٦٥م.

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل، تفسير سورة آل عمران، الآيات ٤٥ - ٥١.

حيث هداه الله للنظر في أدلة العقل والاستدلال..».

هكذا الأنبياء أنفسهم إنما يصلون إلى معرفة الله بالعقل والاستدلال العقلي.

ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[النساء: ١٦٥].

«فإن قلت: كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة، والرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة، ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها؟

قلت: الرسل منبهون عن الغفلة، وباعثون على النظر كما يرى علماء أهل العدل والتوحيد، مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع؛ فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتتميمًا لإلزام الحجة...».

ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

«فإن قلت: الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل؛ لأن معهم أدلة العقل التي يعرف بها الله، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك لا لإغفال الشرائع.

قلت: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين، فلولا بعثت إلينا رسولاً ينبهنا على النظر في أدلة العقل»

هكذا الرسل منبهون للعقل للنظر في الأدلة العقلية لمعرفة الله. وهذا ما يقرره القاضي عبد الجبار ـ بعد أن يذكر الدلالات ويحصرها في العقل والكتاب والسنة والإجمال ـ من أن معرفة الله ـ تعالى ـ لا تكون بالدليل النقلي وإنما تكون بالدليل العقلي.

والمراد بالدليل العقلي ما يقوم فيه العقل بالاستدلال بجهد ذاتي يتبع فيه الطرق العملي المنظمة، دون أن يستند إلى شيء من السمع.

والمراد بالدليل النقلي ما يكون مستندًا إلى خبر في الكتاب أو السنة. ويرفض القاضي عبد الجبار إثبات العقائد بالدلالة النقلية؛ لأنها فرع على حجة العقل «فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله وذلك لا يجوز»[١].

وهو يبين الميادين التي يجب أن يخوضها العقل مستقلًّا وهي معرفة الله بتوحيده وعدله وذلك بأن ينظر بعقله في:

«الحوادث ليعرف أنها محدثة.

وأنه لا بُدَّ لها من محدث مخالف لها هو الله.

ثم في صحة الفعل منه ليعلم كونه قادرًا.

وأن فعله محكم ليعلم كونه عالمًا.

ثم ينظر في كونه عالمًا وقادرًا ليعلم كونه موجودًا[٢].

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٨٨.
(٢) هذه في غاية الطرافة.

ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتمي إلى أحد ليعلم كونه قديمًا.

وأنه ليس بجسم ولا عرض.

وأنه غني غير مفتقر لغيره.

وأنه لا يُرى بالأبصار.

وأنه واحد.

وأنه عالم بقبح القبيح.

وأنه عدل حكيم.

وبهذا يحصل جملة علوم التوحيد والعدل»(١).

وجوب النظر عند الأشاعرة:

مذهب الأشاعرة أن معرفة الله هي أول واجب على المكلف. ذهب إلى ذلك الشيخ الأشعري، وذهب أبو إسحاق الإسفراييني إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول الواجبات هو النظر في معرفة الله، وذهب ابن فورك والجويني إلى أنه هو القصد إلى النظر(٢).

ويقول القاضي الباقلاني: «أول ما فرض الله ﷻ على جميع العباد النظر في آياته، والاستدلال عليه بآثار قدرته.. لأنه ـ سبحانه ـ غير معلوم باضطرار ولا مشاهدة بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة»(٣).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٦٥، ٦٦.
(٢) المواقف، جـ١، ص٢٧٥ إلى ص٢٨٠.
(٣) الإنصاف بما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص٢٢، طبع الخانجي، الطبعة الثانية ١٩٦٣م.

والذي أوجب النظر عند الأشاعرة هو الشرع والشرع الموجب هنا هو النص القرآني والحديث والإجماع.

أما القرآن فلنحو قوله -تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [يونس:١٠١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[آل عمران:١٩٠].

وأما الحديث فلقوله ﷺ في هذه الآية: «وَيْلٌ لِمَنْ لَاكَهَا بَيْنَ فَكَّيْهِ وَلَمْ يَتَأَمَّلْ فِيهَا»[١].

ويقرر الإيجي مع شارحه أن دلالة هذه النصوص ظنية «لاحتمال الأمر غير الوجوب ولكن الخبر المنقول من قبيل الآحاد».

لذلك كان مسلك الإجماع معتمدًا؛ ذلك أن معرفة الله -تعالى- واجبة إجماعًا، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٢].

ومن الأدلة السمعية قوله -تعالى-: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥]، وقد حاول البعض إدخال الاحتمال في دلالة هذه الآية بالقول بأن المراد بالرسول: العقل، أو المراد: ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية، ورد عليهم شارح المواقف بأن ذلك خلاف الوضع، ولا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل[٣].

---

(١) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» كما في «الإحسان»، ٢/ ٣٨٧، رقم: (٦٢٠) من حديث عائشة رضي الله عنها بنحوه، مطولًا، بسند صحيح.

(٢) المواقف، جـ١، ص٢٥١ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، جـ١، ص٢٥١ وما بعدها، ومن المعلوم أن بعضهم يرى أن معرفة الله قد تتم بغير النظر فلا يحتج بهذه القاعدة.

ويستدل الأشاعرة على مذهبهم على ذلك بآيات منها:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[آل عمران:١٩٠].

وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة:٥٨، ٥٩].

وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[يس: ٧٨، ٧٩][١].

ويستدل صاحب المواقف بمثل هذه الآيات على وجوب النظر شرعًا[٢].

ومن هنا جاءت الآيات الكثيرة التي تذم تقليد الآباء، وترك النظر: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[الزخرف:٢٢].

ومما يستدلون به على أن وجوب النظر إنما هو بالشرع مخالفين المعتزلة في ذهابهم إلى أنه يجب عقلًا قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥].

وقوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا﴾[الجاثية:٢٨].

وذهب بعض العلماء إلى إنكار وجوب النظر في معرفة الله؛ «التقرير النبي ﷺ والصحابة وأهل سائر الأعصار: العوام، وهم الأكثرون، مع عدم الاستفسار عن الدلائل، بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعًا، ويرد الإيجي عليهم بقوله:

---

(١) المواقف، جـ١، ص٢٥١.

(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها.

«قلنا: كانوا يعلمون أنهم يعلمون الأدلة إجمالًا، كما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام تدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج... لا تدل على اللطيف الخبير... غايته أنهم قصروا عن التحرير وذلك لا يضر أو ندعي أنه فرض كفاية -يعني المعرفة التفصيلية الاستدلالية- فإن الوجوب الذي ادعيناه أعم من ذلك»[1].

السلف ورأيهم في وجوب النظر العقلي:

فإذا انتقلنا إلى السلف وجدنا في الرعيل الأول منهم بذورًا كامنة لاتجاهات مختلفة، لكننا على كل حال لا نجد الصوت العالي لهذه «الشريعة العقلية».

فالإمام أبو حنيفة رضي الله عنه يقرر أننا نعرف الرسول من قبل الله، وهذا اتجاه عقلي، لكنه في الوقت نفسه يقرر أن هذه المعرفة إنما تكون بنور يقذفه الله في القلب، وهذا إشارة إلى عجز الدليل العقلي[2].

وهو يقول في رده على سؤال المتعلم عمن يقول: «إنه يصف التوحيد غير أنه يقول: أنا كافر بمحمد ﷺ:

يقول أبو حنيفة: «هذا لا يكون. وإن كان سميناه كافرًا بالله كاذبًا بما يقول إنه يعرف الله تعالى، ويستدل على كفره بالله بكفره بمحمد؛ لأن من كفر بالله كفر بمحمد[3]، وليس من قبل كفره بمحمد كفره بالله. ومثل ذلك لو أن رجلًا زعم أنه يطيق أن يحمل عشرين قفيزًا، ونحن نراه يعجز عن حمل القفيزين عرفنا أنه إذا عجز عن حمل القفيزين فهو في العشرين أعجز»[4].

---

(١) الإنصاف للباقلاني، ص٢١، ٢٢، ط دار الفكر العربي، عام ١٩٤٧م.

(٢) العالم والمتعلم، للإمام أبي حنيفة، ص٣٢.

(٣) فهو استدلال بالمعلول على العلة.

(٤) العالم والمتعلم، ص١٦.

وأرى أن أبا حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يمزج بين الموقفين العقلي والنقلي مزجًا كاملًا من وجهة نظره، فلا يتصور أحدهما إلا مؤديًا للآخر»[1].

والإمام مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إذ يقول: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»[2]. يرسم منهجًا في النظر في العقائد إن تميز بالتوقف، فقد تميز أيضًا بصرف المعنى الظاهر.

ويأتي قول الإمام الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عمن لم تبلغه الدعوة: «.. لا يجوز قتالهم ما لم تعرض الدعوة عليهم، ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل العقل؛ لأنه آلة، وليس بموجب، والموجب هو الله ـ تعالى ـ وإن ماتوا قبل سماع الدعوة فلا عقاب ولا حساب؛ لقوله ـ تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥]»[3]

ثم يذكر الشهرستاني متابعة عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، لما ذهب إليه سلفهم ثم يقول: «إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية..»[4].

فهذا نمو لبذرة الدليل العقلي الكامنة لدى السلف.

إلا أن السمة الغالبة للسلف كانت في اتجاه التوقف عن التأويل.

يقول إمام الشافعية في وقته أبو العباس بن سريج ـ رحمه الله تعالى ـ: «وفي الآي المتشابهة في القرآن أن نقبلها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين، ولا نزيد عليها ولا ننقص، ولا نفسرها ولا نكيفها

---

(١) وهذا المزج في بداية البحوث الكلامية يمكن تصوره إلا أنه لا يمكن أن يثبت مع تقدم البحث ومداومة التحليل، والإصرار على اكتشاف الأصول.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، ص٨٥.

(٣) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي، ص١٩.

(٤) الملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، ص٨٥.

ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية، ولا نشير إليها بخواطر القلوب ولا بحركات الجوارح..»[1].

ويقول أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجي ت ٢٩٠هـ مجيبًا لمن سأله عن الإيمان:

بأن يلزم القصد، والاتباع، وأن يجعل الأصول التي نزل بها القرآن وأتت بها السنن من الرسول ﷺ غايات للعقول، ولا يجعلوا العقول غايات للأصول، ويبين أن نهايات هذه المسائل لا تبلغ أبدًا «فإن دون كل بيان بيانًا وفوق كل متعلق غامض متعلق أغمض منه».

وذكر أن الله منع أتباع الأنبياء من السؤال عن كثير من الأشياء: «إذ فوق ما سألوا آيات لا يوقف على منتهاها، فلم يكن يجب - أن لو كان ذلك كذلك - إيمان على أحد، حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله».

كما أن الحديث عن أشياء لا تبلغها العقول فتنة، ومن أجل ذلك قال عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه: «مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ، إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً»[2] ولقد سأل سائل ابن عباس رضي الله عنهما عن آية من كتاب الله فقال: «مَا يُؤَمِّنُكَ أَنْ أُخْبِرَكَ بِهَا فَتَكْفُرَ»[3] وقال أبو أيوب السختياني: «لَا تُحَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ فَتَضُرُّوهُمْ»[4][5].

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية، ص٦٤.

(٢) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه موقوفًا، ١/ ١١، باب: النهي عن الحديث بكل ما سمع.

(٣) أخرجه الطبري في «تفسيره»، (٢٣/ ٧٨)، والهروي في «ذم الكلام وأهله»(٤/ ٣٤٦)، بسند ضعيف؛ لحال محمد بن حميد الرازي.

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، (٢/ ١٠٩)، رقم: (١٣٢٢)، وابن خلفون في «أسماء شيوخ مالك» (ص: ١٢٢)، بسند صحيح.

(٥) صون المنطق، للسيوطي، ص٦٩ - ٧٢.

هذا الاستدلال المنظم على ضرورة التسليم في أصول العقيدة لم يتطور إلى حد وضع أصول واضحة متكاملة لهذا الاتجاه، بينما تطور الاتجاه المضاد إلى ما سماه الشهرستاني في طعنه على المعتزلة «شريعة عقلية» لأمور: منها أن المجتمع العالمي كان مأخوذًا بالفلسفة، وأداتها «العقل»، وكان الدين الإسلامي نفسه يبرز من بين الأديان الأخرى ويقيم تحديه لها على أساس أنه أكثر منها اتساقًا مع العقل، وبُعدًا عن مجاراة القديم لقدمه، ومنها أن نقد العقل إذ ذاك لم يكن قائمًا على أسس واضحة، فإن أشد الناس تبرمًا به كانوا في حاجة إليه.. وهم لم يرفضوه رفضًا مطلقًا، ولم يبينوا الحدود الفاصلة بين ما ينبغي له وما لا ينبغي.

لذلك فقد تعرض أصحاب هذا الاتجاه للطعن من أصحاب الدليل العقلي باسم الشرع نفسه.

يقول الأشعري للمتوقف في موضوع خلق القرآن:

«أنت في توقفك مبتدع ضال؛ لأن النبي ﷺ لم يقل: إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئًا، ولا قال: ضللوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه.

ثم يلزمهم بأن يسكتوا عمن يقول: هذا ربكم شبعان.. ريان.. يركب الخيل.. صفراوي.

«لأن الرسول ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه»[1].

ولقد مثل ذلك كله اتجاهًا ضاغطًا على أصحاب التوقف لكي يتخذوا موقفًا إيجابيًا بالنسبة للموضوعات المثارة من جهة، وبالنسبة لأداة المعرفة من جهة أخرى.

---

(١) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، ص٩٦.

فبالنسبة لأداة المعرفة نجد أبا محمد الخطابي يقول في رسالته: (الغنية عن الكلام):

«إنَّا لا ننكر أدلة العقول، والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانًا، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة، وتابعتموهم عليه»(١).

ومن ناحية الأصول العقدية نجد جماعة من المتأخرين من السلف - زادوا على ما قاله أوائل السلف في الصفات الموهمة للتشبيه - «فقالوا: لا بُدَّ من إجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في التفسير»(٢).

وهذا ما جعل عثمان بن سعيد الدارمي (ت٢٨٠هـ) في نقضه على بشر المريسي من المعتزلة يقرر رؤية الله على وجه لم يعهده السلف الأول، فهو لا يكتفي بإيراد النصوص، بل يضع القواعد النظرية «العقلية»، فيقول: «إن الشيء الذي يقع عليه اسم الشيء لا يخلو أن يدرك بكل الحواس أو ببعضها، وأن لا شيء لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة». ويقول في قاعدة أخرى: «كل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة»(٣).

ثم يذهب إلى نفس ما يذهب إليه أصحاب الدليل العقلي في تأويل النصوص المخالفة.

(١) صون المنطق، ص٩١ وما بعدها.
(٢) الملل والنحل، جـ١، ص٨٤.
(٣) النقض على بشر المريسي، ص٢٠، ٧٥، للدارمي، طبعة عام ١٣٥٨م.

ذلك أنه يقرر أن القرآن غير مخلوق، فإذا اعترض عليه بما روي عن الرسول ﷺ: «اقْرَءُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ»[1] يؤوله الدارمي بأن المراد: «أن ذلك ثواب يصوره الله في أعين المؤمنين جزاءً لهم عن القرآن الذي قرأوه.

والقرآن نفسه كلام غير مجسم في كل أحواله..»[2].

فإذا اعترض عليه في تقريره أن كلام الله غير مخلوق بقوله - تعالى - في عيسى عليه السلام «..روح الله وكلمته»، وأن ما يذهب إليه يؤدي إلى أن يكون عيسى غير مخلوق...

فإنه يؤول الآية بأن عيسى هو روح الله المخلوقة، لكن الكلمة ليست مخلوقة، فعيسى إذن ليس كلمة الله ولكن بكلمته كان، يقول: «فبين الكلمة والروح فرق في المعنى؛ لأن الروح الذي نفخ فيه روح مخلوق امتزج بخلقه، والكلمة من الله غير مخلوقة لم تمتزج بعيسى، ولكن كان به، فعلى هذا التأويل قلنا»[3].

وهكذا نرى الاتجاه السلفي القائم على الاكتفاء باستخدام «أداة المعرفة وهي: «العقل» في فهم النص ونصرته مع التوقف عن التأويل، يتطور إلى استخدام العقل في وضع القواعد العقلية، واللجوء إلى التأويل، وسنرى إلى أي حد كان هذا الاختلاف جوهريًا في متابعتنا لهذا الاتجاه الجديد عند التيميين.

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضل قراءة القرآن، وسورة البقرة، ١/ ٥٥٣، رقم: (٨٠٤) من حديث أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ رضي الله عنه.

(٢) النقض على بشر المريسي، ص١٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٨.

ولذا نرى ابن تيمية يخالف المعتزلة والأشاعرة في اعتبار العقل أصلًا للنقل يفند مزاعمهم على أساس أن ما ينبني عليه النقل من العقل ليس هو كل العقليات، فمنها حق ومنها باطل، غاية ما يتوقف عليه الشرع من العقل هو تصديقه للرسول ﷺ، ثم على العقل أن يعزل نفسه بعد ذلك فتصديق العقل للنقل له دلالة عامة مطلقة، أما تصديق النقل للعقل فليس كذلك.

ويقول: «ولا يقال: إن العقل قد زكى الشرع وعدله، فإذا قدم الشرع عليه لكان قدحًا فيمن زكاه وعدله، فيكون قدحًا فيه.

لأن الرجوع في موارد النزاع إلى قول الأعلم ليس قدحًا فيما علم به أنه أعلم»، وعند التعارض «.. لو أبطلنا النقل لكنا أبطلنا دلالة العقل[1].

وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح معارضًا للنقل.. فلا يجوز تقديمه».

ولا يعني هذا تقديم النقل عند تعارض ظاهره مع العقل، بل يقدم القطعي أيًا كان؛ لكونه قطعيًا لا غير، ولا يجوز القول بتعارض النقل والعقل القطعيين؛ لأنه قول بالجمع بين النقيضين[2].

ويقرر ابن قيم الجوزية أن استفسارات الصحابة للرسول لم يكن منشؤها قط التعارض بين النص والعقل، بل التعارض بين النصوص في ظاهرها، وأما الاستشكال بالتعارض بين النص والعقل فقد حكي عن الكفار فحسب[3].

---

(١) باعتبار أنه هو الذي دل على صحة النقل.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جـ١، ص١٣٨، ١٧٠، ١٨٧، طبع مطبعة دار الكتب بالقاهرة، عام ١٩٧١م.

(٣) الصواعق المرسلة، جـ١، ص٢١٩.

ومن هنا يذم ابن تيمية الواقفين عند حرفية النص، كما يذم أولئك الذين يتلقون النصوص كأخبار ولا يلتفتون إلى كونها تتضمن دلالة عقلية على:

- الربوبية. - والوحدانية.
- والنبوة. - والمعاد.
- وغيرها من الأصول.

ويذم أولئك الذين جعلوا الإيمان بالرسل قد استقر فعلًا، فلا يحتاج إلى أن تبين الأدلة العقلية الواردة في النصوص ذاتها.

وهو يرى أن السلف لم يذموا الكلام بإطلاق، وإنما ذموا الباطل منه لمخالفته الكتاب والسنة؛ ولمخالفته العقل بالتالي؛ لأن صريح العقل لا يخالف صحيح النقل، وكيف يذم الكلام مع أن الله أمر رسوله بالاستدلال.

وهو يلتقي مع المعتزلة في أن الله لا يُخاطِب بما لا يُعلَم.

وفي أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن الكريم، ومن وقف على لفظ الجلالة فمراده بالتأويل في الآية ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة، ومثل ذلك.

ومن هنا ذهب ابن تيمية إلى البحث عن طرق الاستدلال التي رأى أنها طريق الرسل، وطريق الاستدلال عنده: الاستدلال بالآيات، وهو ما تكون الدلالة فيه على عين المدلول لا على كلي يندرج المدلول بين أفراده، والاستدلال بقياس الأولى[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل، جـ١، ص١٤ ـ ١٩، والفرقان بين الحق والباطل، جـ١، ص١٠٨، والإكليل، جـ٢، من مجموعة الرسائل الكبرى، طبعة صبيح عام ١٩٦٦م.

ودخل ابن تيمية بذلك في جدل عميق طويل، أما الأدلة السمعية فيصنفها ابن قيم الجوزية نوعين:

نوع دل بطريق التنبيه إلى الدليل العقلي.. ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد، والصفات والتوحيد.

ونوع لا يقوم على التنبيه إلى الدليل العقلي وهو يسير جدًّا.

والأول هو الأغلب في القرآن، وهو أصل النوع الثاني.

والقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة.

وأما الثاني فلاستلزام القدح فيه القدح في العقل الذي أثبته، وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع بطل ما عارض السمع من العقليات.

وهذا هو الذي جعل التيميين يذهبون وراء الأدلة المنطقية للدلالة على مباينة الله ـ تعالى ـ للعالم، وعلوه عليه؛ ليعودوا بعد ذلك بالتأويل على الآيات التي تفيد المعية كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد: ٤][(١)].

وإذا كانت هذه منزلة أداة المعرفة «العقل» عند التيميين، فإنهم يضمنون خبر الواحد إلى الطريق التي توصل إلى المعرفة، ويرون عدم رده بدعوى مخالفته لظاهر القرآن أو العقل.. ويرون أن طبيعة المعرفة التي تتحصل من ذلك كله هي: «اليقين» سواء كان عن طريق الدليل العقلي أم النقلي.

ويرى ابن تيمية أن القول بأن الدلالة النقلية لا تفيد اليقين هو من مبتدعات الرازي[(٢)].

---

(١) الصواعق المرسلة، جـ١، ص١٥٦، ص٤٦ ـ ٤٨.

(٢) الفرقان بين الحق والباطل، جـ١، ص١٠٦.

يقول الدكتور عوض الله حجازي «والذي نميل إليه هو القول القائل بأن السلف لم يكونوا يفهمون معاني الآيات المتشابهة، وأنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى، وسواء سمينا ذلك تأويلًا إجماليًّا، أم غير تأويل، فالمؤدى واحد وهو أنهم فوضوا معناها إلى الله ـ تعالى ـ ولم يطلقوها على الله بالمعنى المتبادر منها، بل بالمعنى الذي في علمه تعالى»[1].

وأرى أن ابن تيمية كان يقترب بذلك ممن يسمون بالعقليين.

ذلك أن ابن تيمية لم ينزل العقل عن عرشه الذي أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة.. وإنما رفع النص إليه ليجلس بجواره.

وهذا ما جعل بعض أهل الحديث والفقهاء الذين كانوا يحبون ابن تيمية ويعظمونه يرغبون به عن التوغل في الكلام والفلسفة.

وبذلك نكون قد أوضحنا في هذا القسم ميدان المعرفة وما يناسبه من طرق عند كل من: المعتزلة، والأشاعرة، والسلف بما فيهم التيميون.

وما نريد أن نبرزه من ذلك هو: أن المتكلمين ـ وبخاصة المعتزلة والأشاعرة ـ اشترطوا في طبيعة المعرفة في الاعتقاديات التي هي ميدانهم أن تكون في مرتبة العلم بمعناه الاصطلاحي، أي ما يفيد اليقين، ولا يحتمل معه النقيض[2].

---

(١) ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي، للأستاذ الدكتور عوض الله حجازي، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، عام ١٩٧٢م.

(٢) تجد أساس هذه النظرة عند الفلاسفة المسلمين الذين قسموا الوجود إلى مطلق ومقيد أو واجب وممكن، ووضعوا الأول في مرتبة أعلى من الثاني، أو اعتبروا الأول هو الوجود الحقيقي، والثاني زائفًا. هذه النظرة طبقوها على المعرفة. نسب إلى الكندي أنه جعل النوع الكامل من نوعي الوجود موضوع المعرفة اليقينية وجعل سبيل تحصيلها العقل...، وهو في هذا مقتدٍ بأفلاطون=

وهم من ثَمَّ رأوا أن الدليل العقلي هو الذي يحقق لهم ذلك، فاعتمدوا عليه اعتمادًا كاملًا في المسائل المؤسسة للعقيدة، وهي أهم المسائل وأخطرها وأضعفوا من قيمة الدليل السمعي - حتى في المسائل التي تركوا له فيها مجالًا - وإن كان هدفهم النهائي هو نصرة الدليل السمعي نفسه.

وكان في تقديرهم أن هذا هو الطريق إلى نصرة الدليل السمعي؛ لتوقف ثبوته على الأدلة العقلية المستقلة.

وحسبوا أنهم إن لم يفعلوا ذلك وقعوا في الدور الباطل.

مكانة الرسول في إيصال المعرفة الإلهية:

يقول ﷻ:

﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾[البقرة:١٥١].

فهذا يوضح المكانة الأساسية التي يحتلها الرسول في المعرفة الإلهية، باعتباره طريقًا لتوصيل المعارف الإلهية إلى الناس، بعد أن ثبت عجز العقل المستقل عن تحصيل اليقين فيها.

إن بعض المتكلمين بعد أن تحدثوا عن الحكمة النظرية والعملية، وأنها

=وأرسطو.. فأفلاطون جعل المثل موضوع المعرفة اليقينية، ووسيلتها العقل، وأرسطو جعل الصور والمهايا موضوعة لها ووسيلتها العقل كذلك.

وهذا يشير مرة أخرى إلى ارتباط نظرية المعرفة بنظرية الوجود في الفلسفة الإسلامية وفيمن أخذت عنه، أو أخذ عنها.

انظر: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، للدكتور محمد البهي، جـ٢، ص٧٩ـ٨٢.

كمال في القوة النظرية والقوة العملية، أدركوا أن ذلك لا يتم إلا «بقدر القوة البشرية»، ومن ثَمَّ تظهر الحاجة إلى الاقتداء بالرسول؛ للحصول على هاتين الحكمتين.

يقول شارح المقاصد:

«إنه لما كثر الخلاف، وفشا الباطل والضلال، في شأن الكمال، وفي شأن كون الأشياء كما هي، والأمور على ما ينبغي.

لزم الاقتداء بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنهم على هدى من الله - تعالى - وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة، ولكن لا بمعنى الأحكام العملية.

بل بمعنى معرفة النفس، ما لها وما عليها، والعمل بها على ما ذهب إليه أهل التحقيق من أن الحكمة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[البقرة:٢٦٩] هو الفقه، وإنه اسم للعلم والعمل جميعًا»[1].

لكن المتكلمين وإن قرروا ذلك فإنهم حكموا بمرحلة طويلة يقضيها العقل النظري قبل أن تسلم النفس لرسول، وهذا أثبتنا أنه لا يقوم على أساس، وبصدد دور الرسول في إفادة المعرفة للناس...

يقول ابن الوزير:

«أكثرهم استفادوا معرفة الله من الأنبياء».

ويقول: «ولا ندعي أن جميع المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء.

(١) شرح المقاصد، جـ٢، ص٤٥.

بل ندعي أن كثيرًا من المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء»[1].

ويرى المعتزلة فساد التقليد، لكنهم يرون أيضًا أن اتباع الرسول مع العلم بحاله لا يسمى تقليدًا[2].

ويفصل الإمام ابن حزم جوانب الموضوع تفصيلًا حسنًا بعد أن يذكر رأي القائلين بأنه لا يكون مؤمنًا إلا من استدل، فيقول:

«نعم، إن التقليد لا يحل البتة.

وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله ﷻ باتباعه قط، ولا بأخذ قوله... وأما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته، وألزمنا اتباعه وتصديقه وحذرنا عن مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليدًا، بل إيمان وتصديق واتباع وطاعة لله ﷻ وأداء للمفترض».

ثم يقول: «قد سمى الله ﷻ راشدين القوم الذين زين الإيمان في قلوبهم وحببه إليهم وكره إليهم الكفر والمعاصي فضلًا منه ونعمة.

وهذا هو خلق الله - تعالى - للإيمان في قلوبهم ابتداءً وعلى ألسنتهم.

ولم يذكر الله - تعالى - في ذلك استدلالًا أصلًا وبالله التوفيق».

(١) البرهان القاطع، لمحمد بن إبراهيم الوزير المتوفى ٨٤٠هـ، ص٣٦، ٣٧، ٤٩، طبعة القاهرة ١٣٤٩هـ.

(٢) النظر والمعارف، للقاضي عبد الجبار، ص١٢٦.

ثم يحدد أوصاف المقلدين:

«وإنما كانوا مقلدين لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع في الدين آباءنا وكبراءنا فقط ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد ﷺ لتركناه.

فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدين كفارًا غير مؤمنين».

ثم يقول عن التكليف بالبرهان في قوله تعالى:

﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[البقرة:١١١].

«وإنما كلف الله ـ تعالى ـ الإتيان بالبرهان إن كانوا صادقين ـ يعني الكفار المخالفين لما جاء به محمد ﷺ.

هذا نص الآية.

ولم يكلف الله قط المسلمين الإتيان بالبراهين وإلا سقط اتباعهم حتى يأتوا بالبرهان.

والفرق بين الأمرين واضح، وهو أن كل من خالف النبي ﷺ فلا برهان له أصلًا فكلف المجيء بالبرهان تبكيتًا وتعجيزًا إن كانوا صادقين.

وأما من اتبع ما جاء به الرسول ﷺ فقد اتبع الحق الذي قامت البراهين بصحته فسواء علم هو بذلك البرهان أو لم يعلم حسبه أنه على الحق الذي صح بالبرهان ولا برهان على ما سواه، فهو محق..»[(١)].

والذي أراه أمران:

(١) الفصل، جـ٤، ص٣٥ إلى ص٤٠.

أولهما:

أن القرآن، يرضي العقل في نزعته إلى الاجتهاد في الفهم أو يشجعه عليها، لكنه لا يقره على دعوى الاستقلال عن مصدر المعرفة الإلهية، ألا وهو الوحي.

ثانيهما:

أن الأخذ من الرسول، ليس تقليدًا أو تعطيلًا للعقل؛ لأن تصديق الرسول مبني على منطق خاص به، وإنما التقليد المذموم هو الأخذ من الآباء لمجرد أنهم كذلك، وما ذهب إليه ابن حزم في هذا صحيح، وبخاصة إذا لاحظنا منطق الإنذار، وأن المقصود من الرسالة النجاة!!.

بين الاستقلال بالعقل والتسليم

في رأينا أن إخلاص المذاهب الكلامية[1] للقرآن الكريم ليس موضع الشك، بل لقد كان هدفهم الأسمى هو نصرة النص القرآني.

هذا من ناحية «النية» أو «العقيدة» أما من ناحية «المسلك» أو «المنهج» فقد رأيناهم يمرون بمرحلتين:

مرحلة حداثة المذهب، وبداياته.

ومرحلة عراقة المذهب، ونضجه.

أولًا: وفي مرحلة البدايات لم يكن «المنهج» اتضح، فمنهم من اعتصم بالتسليم للنص اعتصامًا مطلقًا...، وهؤلاء كانوا السلف الأوائل.

(١) هذا بشكل عام، يصدق على المجموع لا على الجميع.

ومنهم من لم يصبر على ذلك فأخذ يعمل على نصرته «بالرأي».

ولم يسلم هذا «الرأي» من أن يكون مرتبطًا بمواقف عملية أو علمية معينة[(١)] لا ترجع إلى النص بطريق مباشر.

ومن الصحيح في هذا المقام ما يقوله ابن قتيبة من أن المتكلمين اعتنقوا الرأي «فلما أطرد القول لهم على ما أصلوا بعقولهم ورأوه حسن الظاهر نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصًا وألغازًا، وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة..»[(٢)].

وقد أدرك السلف خطورة الوقوع في القول بالرأي في الدين.

يقول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «اتهموا الرأي في الدين، فإن الرأي عن رسول الله ﷺ إنما كان صوابًا؛ لأن الله ـ تعالى ـ كان يريه، وهو منا تكلف وظن، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئًا».

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: إياكم والرأي فإن الله ﷻ رد الرأي على الملائكة فإنهم لما قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها قال تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠][(٣)].

(١) انظر: عوامل وأهداف نشأة الكلام، للأستاذ يحيى هاشم حسن فرغل، طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١م.
(٢) الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة، ص١٢.
(٣) مناقب الإمام الشافعي، للرازي، ص٢٥٣.

وعلى أية حال فهذا سبب واضح للوقوع في التضارب عند الاستدلال بالقرآن الكريم.

وفي مرحلة نضج المذهب كان المنهج قد اتضح إجمالًا، عند المعتزلة، والأشاعرة، والتيميين، وهؤلاء كان المنهج لديهم قائمًا على نصرة النص بالعقل.

وقد كان يمكن النجاة من الوقوع في التضارب لو أن العقل كان عقلًا واحدًا متواضعًا عارفًا بحدوده.

لكن لقد وقع الاختلاف في ذلك:

وقد كان العقل عند المعتزلة وأشاعرة المنهجيين توضع فيه الثقة الكاملة في قدرته على الوصول إلى اليقين، ويدفع به لكي يكون الأساس المنهجي للبنيان العقلي للعقيدة في جملتها، هذه هي القضية الأولى.

والقضية الثانية: هي أن «التسليم»: التسليم المطلق الذي كان عليه السلف الأوائل لم تسمح به ظروفهم الحضارية[١]، ولم يسمح به اعتقادهم بأنه ليس لهذا «التسليم» المطلق منطق خاص به يجعله سندًا قويًا للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت هذه التيارات من داخل النفس المؤمنة، أو من أعداء الدين العاملين على تقويضه من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى.

(١) انظر: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، ليحيى هاشم.

القضية الأولى
قضية الوثوق الكامل بالعقل

أما هذه القضية: قضية الوثوق الكامل في قدرة العقل على الوصول إلى اليقين واعتباره حَكَمًا بصيرًا نزيهًا، على النحو الذي ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة المتأخرون «المنهجيون» فقد بيَّنا في كتابنا: «الأسس المنهجية» فساد ذلك[1].

يقول الإمام الشاطبي:

«إن الله جعل للعقول في إدراكها حدًّا تنتهي إليه لا تتعداه.

ولم يجعل لها سبيلًا إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري - تعالى - في إدراك جميع ما كان وما لا يكون.

وقد دخل في هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلًا، وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلًا.

فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه الباري - تعالى - على التمام والجمال بحيث لا يعرف عن علمه مثقال ذرة، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أحكامه، ولا في أحواله.

بخلاف العبد، فإن علمه بذلك الشيء، قاصر ناقص..»[2].

(١) انظر: الباب الثاني من كتابنا: «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» نشر دار الفكر العربي.
(٢) الاعتصام، جـ٣، ص٢١٦.

وأقول:

إنه إذا كان اليقين كمالًا في المعرفة....

وإذا كان المتكلمون - يرون أنه في الحكمة النظرية «التي هي كمال القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هي، أي على الوجه الذي هي عليه، وفي الأمر نفسه» لا بُدَّ من قيد «.. بقدر الطاقة البشرية»[1].

فهم إذن يقررون ضمنًا أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور، أي: عاجزة عن تحصيل اليقين؛ لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة سواء كان ذلك بالنسبة للمسائل التي يتعرض لها العقل في مجموعها أم في مسألة واحدة.

وأنه إذا كان المتكلمون يحكمون بظنية الدليل النقلي؛ لأنه لا يكون يقينًا إلا بشرط عدم المعارض العقلي، والحكم بعدم المعارض مستحيل...

فإن اشتراط عدم المعارض وارد - أيضًا - على أصحاب الدليل العقلي مما يلزم بظنيته على أصولهم.

وإنه إذا كان حلم الغزالي أو ديكارت يقف حائلًا بين العقل واليقين فإن المقياس الذي وضعه البعض للتفرقة بين الحلم واليقظة عن طريق صلاحية اليقظة للاحتكام إلى تجارب مماثلة... هذا المقياس نفسه غير نهائي، ويمكن إدخاله في حكم النائم، يقول «آير» الذي اقترح هذا المقياس ثم تراجع عنه: «من الممكن أن أكون في هذا مخطئًا؛ لأن اليقين في المعرفة ممتنع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية كقضايا الرياضة ليس فيها جديد... فالأحكام العملية

(١) انظر: شرح المقاصد، جـ١، ص٤٥.

قضايا تركيبية، ومن ثَمَّ كانت دائمًا على سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين..»[(١)].

ويعقب الدكتور سليمان دنيا على ما ذكره «كانت» من استحالة قيام العقل بعمل مطابقة بين فكرته عن الشيء والشيء في ذاته، يقول: «وعندي أن أمر هذا الإشكال هَيِّن إن جرينا على أن الصدق نسبي، بمعنى أن القول بصدق فكرة مشروط بكفاية قوى الإنسان؛ لإدراك حقائق الأشياء»[(٢)].

وينقل الدكتور سليمان دنيا نصًّا عن الفيلسوف الإنجليزي المعاصر السير وليم هاملتون يقرر فيه أن العقل لا يمكنه أن يحصل معرفة يقينية بالأشياء كما هي في نفسها، وأنه يمكن أن نحصل على معرفة جازمة في «نظر العقل».

أما بحسب الواقع ونفس الأمر فذلك يحتاج إلى أن نضع العقل نفسه تحت البحث لاختبار مدى قدرته، وهذا يقتضي منا أن نتخلى عنه وأن نحصل على أداة أخرى تتناوله بالفحص، والأداة الأخرى لا يمكن الثقة فيها إلا إذا فعلنا بها كما فعلنا في الأداة الأولى وهكذا دواليك..

ثم يختم ذلك بقوله: «كل ما يمكن إذن أن يقال في الرد على مثل هذا الشك هو أنه لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة، وهذا أمر لا ينبغي اللجوء إليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة»[(٣)].

وأرى أن قول هاملتون: «لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة».

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، للدكتور توفيق الطويل، ص٢٨٤.

(٢) مقال في المعرفة، ص٢٩، ٣٠.

(٣) مقال في المعرفة، ص٩.

أرى أن هذا لا يلزم، وإنما يلزم أن تكون الطبيعة محدودة وقاصرة على تحصيل اليقين المطلق، وهذا لا عيب فيه؛ لأن المعرفة المحدودة بحدود العقل الإنساني كافية في ممارسة الإنسان لحياته العملية، وهذا ما أعده الله له، ومن هنا لا مجال للقول بإرجاع الثقة المطلقة في قدرة العقل على تحصيل اليقين المطلق عن طريق الضمان الإلهي ـ كما فعل ديكارت خصوصًا؛ لأن الله يضمن لنا ما يناسبنا، وهو المعرفة المحدودة المناسبة للحياة العملية.

وإني لأختلف مع أستاذي المرحوم الدكتور محمود حب الله؛ إذ يؤكد الدور الأساس للعقل في معرفة الله، فيقول:

«فمعرفة الإنسان لله إذن معرفة عقلية» ودور الوحي إنما هو التذكرة والتنبيه.

«فالعقل الخالص من الشوائب، هو الحكم في جميع الحالات... وقد يساعده كل من الوجدان والعاطفة، ولكنهما ظهيران فحسب..»(١).

وفضلًا عن أن الكلام عن عقل خالٍ من الشوائب هو مجرد فرض لا سبيل إليه ولا إلى الحكم عليه وقد كان يمكن مقارنته بافتراض وجدان خالٍ من الشوائب أيضًا، وأقول: فضلًا عن ذلك فإنني أرى أن الذين يعطون العقل هذا الدور الأساس مدفوعون بنية حسنة؛ إذ يتصورون أن رد الأمر إلى العقل وجعله حَكَمًا يسلم بما يدركه بنفسه ويرفض ما عدا ذلك هو الطريق الوحيد إلى التمييز بين العقائد الصحيحة والباطلة.

وفي رأيي أن هذا ليس طريقًا.

(١) الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، للدكتور محمود حب الله، ص٢٥٢، نشر عيسى الحلبي سنة ١٩٤٨م.

وأن هناك طرقًا أخرى.

وبتعبير أدق:

ليس العقل طريقًا إذا طلبنا اليقين المطلق، فإذا تواضعنا ولم نطلب اليقين المطلق كانت هناك طرق أخرى تتكامل معه وهي طرق أولى بالسلوك من طريق العقل المستقل؛ لأنها أكثر قربًا من طبيعة الإنسان وإمكاناته.

وأقل مشقة وبذلًا للجهد.

إن ما أراه هو أن العقل محتاج للشرع احتياجًا رئيسًا لا لمجرد التذكرة والتنبيه.

انظر ما يقوله الإمام الشاطبي إذ يبين أن المعلومات عند العلماء تنقسم إلى علوم ضرورية، وعلوم غيبية، وعلوم نظرية.

ومن البين أن العقل في حاجة إلى الشرع في العلوم الغيبية كما هو واضح، وأيضًا في العلوم النظرية؛ لأنه «لا يمكن الاتفاق فيها عادة لاختلاف القرائح والأنظار، فإذا وقع الاختلاف فيها لم يكن بُد من مخبر بحقيقتها.

ولا يقال: إن هذا قول الإمامية؛ لأنَّا نقول:

بل هو يلزم الجميع، فإن المعصوم - غير النبي - يفتقر إلى دليل؛ لأنه لم ينص عليه الشارع نصًا يقطع العذر، والقول بإثباته نظري، فهو مما وقع فيه الخلاف، فكيف يخرج عن الخلاف بأمر فيه خلاف؟ هذا لا يمكن»[1].

ويقرر الإمام الشاطبي أن:

---

(١) الاعتصام، للشاطبي، جـ٣، ص٢١٨.

العقل محكوم بالشرع.

وليس حاكمًا؛ إذ يقول:

«فهذا أصل اقتضى للعاقل أن لا يجعل حاكمًا بإطلاق، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع.

بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم وهو الشرع، ويؤخر ما حقه التأخير وهو نظر العقل؛ لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكمًا على الكامل؛ لأنه خلاف المعقول والمنقول»[(١)].

ويقول ابن حزم: «وأفٍ لكل عقل يقوم فيه أنه حاكم على خالقه ومحدثه بعد أن لم يكن، ومرتبه على ما هو عليه ومصرفه على ما يشاء»[(٢)].

والذي أراه مطمئنًا إليه أنه ليس من السائغ القول بأن الشرع جاء ليدعو العقل إلى البحث النظري في وجود الله ولواحقه قبل أن يكلف الإنسان بالإيمان وتوابعه، فإذا وصل العقل في بحثه النظري إلى وجود الله ولواحقه بدأ الشرع في تكليف الإنسان.

هذا غير مستساغ بالنسبة لمنزلة الشرع والعقل، فإن الشرع هو الأعلى، إنه صادر من قبل الخالق، القادر على كل شيء، فلا يتصور أن يقف موقف المستأذن من العقل: يأذن العقل إذا عرف ولا يأذن إذا لم يعرف.

كذلك فإن الشرع جاء لهداية البشر، فما الحال إذا لم يأذن العقل بحجة أنه لم يعرف؟

---

(١) الاعتصام، للشاطبي، جـ٣، ص٢٢٨.

(٢) الفصل، جـ١، ص٧.

وهل مهمة الشرع أن يأتي بأدلة «عقلية» يقدمها للعقل لكي يعرف فيأذن؟

وهذه الأدلة العقلية التي جاء بها الشرع ألم تخطر على العقل من دونه؟ أو لم تتردد من قبل ومن بعد لدى الفلاسفة والمتكلمين من غيرهم؟

فهل مهمة الشرع أن يُذكِّر العقل بهذه الأدلة؟ هذه مهمة متواضعة إلى حدٍّ لا يليق بمكانة الشرع ولا بصفات الشارع.

إن العقل مخلوق للشارع مملوك له، فلا يليق أن نقول: إن الشارع ينتظر من العقل حكومته؛ ولذا فإن الأليق بالشارع في هذا المقام أحد أمرين: إما أن يتدخل بخلق العقل على نحو يضطر فيه إلى معرفة الله، وهذا هو مذهب الفطرة أو معرفة الله بالضرورة، لا بالبحث والنظر.

وإما أن يتدخل بتبليغ الحكم النهائي الذي ينبغي للعقول المتخالفة المتخاصمة أن تستمع إليه، وهذا هو مذهب التلقي من الرسل، تلقي العقائد والشرائع كلها، لا فرق بين مسألة منها ومسألة أخرى.

ولقد تخاصمت العقول في مسألة وجود الله، فمن ثَمَّ كان مذهب معرفة الله بالضرورة ضعيفًا.

وإذا كانت العقول قد تخاصمت فلا يقال: إن الشرع ينتظر حكومتها، وإنما هو يلقي بالحكم النهائي، يرسله مع الرسول؛ ليسمعه «المكلفون»، ومن رحمته بالعقل أن يأتي معه بما يريح العقل من الأدلة، لكن ليست هذه الأدلة هي المدخل، أو العمدة، وإذا قلنا بأن العقل من شأنه أن يبت في مسألة وجود الله ولواحقها كما صنعها المتكلمون فأي مسألة بعدها تكون صعبة عليه؟

إذا كان الشرع يقف بالباب حتى يفرغ العقل من بحث مسألة وجود الله ويبت فيها كما يبت في لواحقها عن طريق الأدلة العقلية الذاتية، أو الأدلة العقلية التي ينبهه إليها الشرع الواقف بالباب، إذا كان الأمر كذلك ووصل العقل إلى الحق في هذه المسألة فأي مسألة تستعصي على العقل من بعد؟ وماذا يمكن للشرع أن يقدمه للعقل ولا يمكن للعقل أن يصل إليه؟

إن العقل القادر على البت اليقيني في مسألة وجود الله ولواحقها قادر بلا شك على البت اليقيني في مسألة التشريع لهذه الحياة الدنيا.

إن العقل القادر على البت اليقيني في مسألة وجود الله ولواحقها قادر بلا شك على البت اليقيني في مسألة المعاد، فيحكم بأنه لا بُدَّ منه ولا بُدَّ من ثواب وعقاب.

فماذا يبقى؟ أوصاف معينة لما يحدث في يوم القيامة، أو لما يكون في دار الثواب والعقاب، وقد عرف العقل الأمور الأساسية في هذا وذاك؟

إن العقل عاجز عن الوصول إلى اليقين التام.

وإن العقول قد تخاصمت في مسألة وجود الله وما يتبعها من أمور تتعلق بالدنيا والآخرة.

هذه حقائق لا يمكن إنكارها.

وما دام الأمر كذلك فلا يعقل أن يأتي الشرع ليطلب حكومة العقل، أو ليحتكم إلى عقول متخاصمة متخالفة بعد علم.

وإنما يأتي الشرع؛ ليبلغ، وينذر، ويبشر.

«.. فالحاصل من هذه القضية أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله. بل يكون ملبيًّا من وراء وراء»[(١)].

«.. ورحم الله الربيع بن خيثم حيث يقول:

«يا عبد الله، ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله، وما استأثر عليك من علم فكله إلى عالمه لا تتكلف، فإن الله يقول لنبيه: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾[ص:٨٦]»[(٢)].

وإنني في هذا موافق لأستاذي الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود، إذ يقرر:

١ ـ أن القرآن جاء هاديًا للعقل في مسائل معينة هي ما وراء الطبيعة ومسائل الأخلاق ومسائل التشريع.

٢ ـ أن القرآن جاء والعقل يفهمه في المحكم منه، ولا يناقض العقل في المتشابه منه.

٣ ـ أن القرآن جاء حاسمًا لا يتردد ولا يشكك ولا يقر التردد ولا التشكك.

٤ ـ أنه جاء لا يستشير الإنسان في شيء.

٥ ـ أنه دعا العقل إلى النظر في ما جاء به للتصديق به ومعرفة حقه فإذا لم يعرف كان العيب في عقله.

---

(١) الاعتصام، للشاطبي، جـ٣، ص٢٣٥.

(٢) المرجع السابق، جـ٣، ص٢٤٢.

٦ ـ أنه دعا إلى التفكير والتدبر ـ دون حدود أو أي نوع من أنواع الحجر ـ في سنن الله الكونية والطبيعية[١].

ولا بُدَّ في ختام نقدنا للعقل من كلمة نتمثل فيها بما قاله «كانت» كناقد للعقل النظري.

يقول كانط: «لا ينبغي أبدًا أن نقلل من قدر الخدمات التي يقدمها النقد إلى علم اللاهوت.

فهو يحرره من حكم التأمل الدوجماطيقي[٢]، وبذلك يضعه في مأمن تام بعيدًا عن ضربات الخصوم.

ولقد كانت الميتافيزيقا الدارجة تمنيه بأن تمد إليه يد المساعدة ولكنها كانت غير قادرة على الوفاء بعهدها.

وفضلًا عن ذلك فإن علم اللاهوت الذي يريد أن يستعين بالدوجماطيقية كان يساعد أعداءه على التسلح ضده»[٣].

---

(١) الإسلام والعقل، للدكتور عبد الحليم محمود، ص٧ إلى ١٢.

(٢) المقصود: الفلسفة اليقينية.

(٣) مقدمة «كانط»، ص٢٣٨.

القضية الثانية

التسليم الكامل

أما القضية الثانية وهي اعتبار أن التسليم المطلق للنص يؤدي إلى الوقوع في الدور الباطل، وهو من ثَمَّ ليس له منطق خاص به يجعله سندًا قويًا للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت من داخل النفس المؤمنة أو من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى.

ومن ثَمَّ نعتقد أن التيارات الحضارية المعاصرة للمتكلمين المنهجيين الواثقين بالعقل تمام الوثوق هي التي دفعتهم إليها، وهي التيارات التي جعلت من «الفلسفة» وأداتها «العقل» الفكر السائد الذي يقاس كل فكر إليه.

وحقيقة الأمر أنه بالرجوع إلى عهد الرسول ﷺ يمكن استخلاص منطق خاص لمبدأ التسليم يقوم على المدخل الإرادي العملي، ينأى به عن الوقوع في تهمة الدور الباطل، ويجعله صالحًا لمواجهة الفكر الإنساني بصفة عامة، ولا يقتصر في جدواه على المؤمنين بصفة خاصة.

المدخل الإرادي.. العملي

الإرادة[1] البشرية مخاطبة في الإسلام منذ اللحظة الأولى التي يتعرض فيها الإنسان للإنذار، ثم لعوامل تصديق الرسول.

(١) يذهب بسكال ـ أحد الفلاسفة الفرنسيين (١٦٢٣، ١٦٦٢م) إلى «أن ما يجعل الملحد متصلبًا في إلحاده ليس ضعف الشواهد الموجودة في العالم المنظور، بل قرار أعدته واتخذته الإرادة والعواطف. والعيب الرئيس في مذهب الألوهية هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الإنسانية التي تشكل في نهاية الأمر موقف الإنسان من الله» انظر: الله في الفلسفة الحديثة، لكولينز، ص٤٦١.

واستجابة الإرادة لهذا الخطاب هي:

«التسليم»:

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران:٨٣].

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[آل عمران:١٩].

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾[النساء:١٢٥].

﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ [لقمان:٢٢].

﴿إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾[النمل:٨١].

﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[يونس:٧٢].

وهذا ما يقوله الطحاوي في بيانه:

«لا يثبت قدم في الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام.

فمن رام علم ما حظر[1] عنه علمه.. ولم يقنع بالتسليم فهو حجبه مرامه عن خالص التوحيد وصافي المعرفة وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار، موسوسًا تائهًا شاكًّا زائغًا، لا مؤمنًا مصدقًا، ولا جاحدًا مكذبًا».

وكذلك يقول في المنع من الغوص وراء معنى القدر.

(١) الحظر هنا لا يعني التناقض مع العقل، ولكن يعني الحجب فحسب.

«والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرًا وفكرًا ووسوسة». ثم يقول: «العلم علمان، علم في الحق موجود، وعلم في الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يصح الإيمان إلا بقبول العلم الموجود وترك العلم المفقود»[1].

ويقول الفارابي عن الوجه الأول من الوجوه التي تنصر بها الملة، أن أصحابه يرون أن يجعل تصحيح الملل بالتلقي من الوحي، «فإن الذي أتانا بالوحي من عند الله صادق لا يجوز أن يكون قد كذب.

ويصح أنه كذلك من أحد وجهين:

إما بالمعجزات التي يعلنها أو تظهر على يديه.

وإما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولي الأقاويل على صدق هذا ومكانه من الله. أو بهما جميعًا»[2].

ويقول أبو سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام حينما حمل إليه أبو حيان التوحيدي نسخة من رسائل إخوان الصفا، بعد أن درسها لتفحصها أيامًا:

«إن الشريعة مأخوذة عن الله ﷻ بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المفاجأة وشهادة الآيات وظهور المعجزات.

وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولا بُدَّ من التسليم المدعو إليه والمنبه عنه. وهناك تسقط لم؟ وتبطل كيف؟ وتزول هلا؟ وتذهب «لو» و«ليت» الريح.

(١) بيان أهل السنة، للطحاوي، ص٧-٩.
(٢) إحصاء العلوم، للفارابي، ص١٠٨ وما بعدها.

ولو كان العقل يكتفى به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء.

على أن منازل الناس متفاوتة في العقل وأنصباؤهم مختلفة فيه. فلو كنا نستغني عن الوحي بالعقل فكيف كنا نصنع وليس العقل بأسره لواحد منا؟ فإنما هو لجميع الناس، ولو استقل إنسان واحد بعقله في جميع حالاته، في دينه ودنياه لاستقل أيضًا بقوته في جميع حاجاته في دينه ودنياه، ولكان وحده يفي بجميع الصناعات والمعارف وكان لا يحتاج إلى أحد من نوعه وجنسه، وهذا قول مرذول ورأي مخذول»[1].

ويقول ابن السمعاني:

«وأما أهل السنة فقالوا:

«الأصل في الدين الاتباع والعقول تبع، ولو كان الدين بني على المعقول وجب ألا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا، ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله ﷻ وما تعبد الناس من اعتقاده، وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله ﷺ من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار وتخليد الفريقين فيهما، أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئًا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق، وما لم يمكننا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى»[2].

---

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبع مصر ١٩٥٩م.
(٢) انظر: صون المنطق، للسيوطي، ص١٨٢.

ويقول ابن خلدون:

«فإذا هدانا الله إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل، ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادًا وعلمًا، ونسكت عمَّا لم نفهمه من ذلك، ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه»(١).

والتسليم هنا هو دور الإرادة، ولهذا التسليم منطقه الذي سنبينه في التعرض للإنذار ولعوامل تصديق الرسول، وليس المقصود إلغاء العقل، ولكن المقصود إلغاء اتخاذه حَكَمًا.

وهنا نذكر بعض الآيات التي تتوجه إلى إرادة الإنسان مباشرة تقتضي منه التسليم، وهي على وجه خاص الآيات التي جاءت في صيغة التقرير:

في الإلهيات:

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ① ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ② لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ③ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤].

﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾[المائدة: ٧٢].

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ⑲ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ١٩، ٢٠].

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٤٩٥.

فالهداية لا تبدأ خطواتها الأولى من كتاب أو علم بشري، فهذا قد أعطبه الخلاف.

وإنما تبدأ بإسلام الوجه لله.

وفي مقابلة الحجاج من الخصوم ماذا يكون موقف الرسول؟

لم يقل القرآن فعليك حجاجهم أو «إنما عليك الحجاج».

وإنما قال: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾[آل عمران: ٢٠].

وسوف نوضح أن للبلاغ أو الإنذار منطقه الخاص القائم على الضرورة العملية.

ويقول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١].

يقول الإمام الرازي: «رأيت أقرب الطرق طريق القرآن. اقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥]، واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١]»[1].

وهذا واضح فيه الصيغة التقريرية الموجهة للإرادة للتسليم.

ويقول تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾[آل عمران:١٢].

هكذا تقرير موجه للإرادة للتسليم، مبني على منطق الإنذار..

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٣٢١.

في النبوات:

يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا ۝٧ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ۝٨ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۝٩ تَبَارَكَ الَّذِي إِن شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَٰلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَل لَّكَ قُصُورًا ۝١٠ بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾

[الفرقان: ٧ ـ ١١]

ويقول ـ عز من قائل ـ:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ۝٢٠ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا ۝٢١ يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا ۝٢٢ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾[الفرقان: ٢٠ ـ ٢٣].

ثم يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ۝٢٧ يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾[الفرقان: ٢٧ـ٢٨].

ويقول تعالى:

﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ ۝١٦٠ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ۝١٦١ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۝١٦٢ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۝١٦٣ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

[الشعراء: ١٦٠ ـ ١٦٤].

هذه كلها: صياغة تقريرية، موجهة للإرادة: للتسليم، وقد جاءت على النحو الذي تؤكد أنه منطق التسليم الخاص.

ألا وهو التعرض للإنذار بعذاب الآخرة..

في السمعيات:

﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[الإسراء: ١٣، ١٤].

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿٢٢﴾ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾ جَزَآءً وِفَاقًا﴾[النبأ: ٢١ ـ ٢٦].

﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَآ أَنَا۠ لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٤٩﴾ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٥٠﴾ وَٱلَّذِينَ سَعَوْا۟ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾

[الحج: ٤٩ ـ ٥١].

هذه أيضًا قد جاءت في صياغة تقريرية موجهة للإرادة للتسليم.

هل هناك تفاوت بين العامة والخاصة من حيث المداخل؟

إذا كان الإسلام قد التقى بالإنسان ككل جامع لهذه القوى الثلاث، لم يغفل واحدة منها أو يتناقض معها: فإنه فعل ذلك بالنسبة للناس جميعًا، فلم يفرق تفريقًا طبقيًا في مساقه للعقيدة ما بين عقليين ووجدانيين، أو خاصة وعامة، أو علماء وجمهور...

فكل هذه المستويات سواء في حاجتها إلى التلقي عن طريق هذه المداخل، كما أن هذه المستويات جميعًا عرضة للانحراف في العقيدة إذا غلبت قوة على

أخرى، ولا فرق بينها إلا أن طبقة منها تقدر على تأصيل ما تهوى!! على النحو الذي يتفق مع قدرتها.

وليس هناك تشبيه أشهر من تشبيه المسيحية، ومع هذا فقد وصل اللاهوت المسيحي في بعض عصوره إلى مستويات عليا في البحث، كما وصل إلى أعماق عميقة في الفلسفة، بل لقد كان التحالف بين اللاهوت المسيحي والفلسفة الأرسطية قائمًا على مدى قرون طويلة حتى وصل الأمر إلى أن كان إنكار الفلسفة المشائية في عصر من العصور تجديفًا في الدين.

هذا من ناحية التشبيه.

أما من ناحية التنزيه: فهل نجد في الفلسفة عقلًا أعلى من عقل أرسطو؟ وهل نجد تنزيهًا أشد من تنزيهه؟

فماذا كان الإله عند أرسطو؟

إن الإله عند أرسطو ـ على الرغم من الدرجة العليا التي ارتفع بها في سلم التنزيه، هو في حقيقة الأمر ليس أكثر من موجود يعلم نفسه، أما من عداه من الموجودات، فله من العلم والعمل ما ليس له!!

فما المبرر الذي يجعل بعضهم يحاول أن يفرق بين العامة والخاصة، بين الجمهور والعلماء من حيث الاستدلال على العقائد؟ فيرى أن العلماء لا بُدَّ لهم من الأدلة اليقينية المبنية على العقل[(١)].

يقول الدكتور محمد البهي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه: (الجانب الإلهي) وهو بصدد نقده لفلاسفة المسلمين:

(١) انظر: نقد نظرية المعرفة عند المتكلمين في كتابنا (الأسس المنهجية في بناء العقيدة الإسلامية).

«لو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو في شرح العقيدة على العقيدة من حيث هي عقيدة لتركوا للقرآن الكريم وحده - كما هو - الطريق إلى قلوب المصدقين وعقول الخاصة من الناس»[1].

ويقول الدكتور محمود حب الله رَحِمَهُ اللَّهُ:

«فليست الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والمناظرة بالحسنة مقسمة بالتوزيع على الطبقات المختلفة من الناس، فتختص كل طبقة بواحدة منها، ولكنها وسائل قد يحتاج إليها كل فرد من الناس لتحقق له الطمأنينة القلبية، وتوجد له الانسجام النفسي فيقبل عقله، وتهدأ نفسه، ويرضى قلبه ويكون مؤمنًا بكل قوة من قواه، وذلك كمال الإيمان»[2].

إذا قيل: إنَّا نطلب اليقين للعلماء، ونكتفي من العوام بغالب الظن، قلنا: لماذا كان اليقين مطلوبًا للعلماء ولا يكتفون بغالب الظن - في البداية كما تقولون في شأن العوام؟

فإن قالوا: لأنه الطريق الصحيح، ولا بُدَّ في الأمة من طائفة تقوم به فرض كفاية، قلنا: لا نسلم أن طريقكم يبدأ من يقين، بل أثبتنا نقيضه، ولا نسلم أن طريقكم ينتهي إلى اليقين، بل حال المتكلمين الكبار: الجويني، والغزالي، والرازي وغيرهم، يثبت نقيض ما ادعيتم إذ وصلوا إلى اليقين عن غير طريق الكلام.

وما أدراكم أن العامة - كما تسمونهم - لا يصلون إلى اليقين، وهم ينهجون نهج الصحابة؟

(١) الجانب الإلهي، الجزء الثاني.
(٢) العقيدة الدينية والحياة الوجدانية.

فإذا علمتم أن ما سار عليه الصحابة وصل بهم إلى أعلى درجات اليقين فقد سقط ما ادعيتم.

فإن قالوا: كيف تمنع أن تكون هناك مستويات في العلم بالله مع أن هذا أمر تفرضه الطبيعة البشرية كما تفرضه في العلوم الأخرى التي لا يمكن المكابرة في أن الناس يختلفون فيها إلى مستويات.

قلنا: إن هذا ليس ما يدعيه المتكلمون، فهم يقولون: إن الخاصة لا يشتركون مع العامة في طريق الوصول إلى الحق؛ لأنهم يتفاوتون في سلوكه، هم يقررون أن طريق الوصول إلى الحق لا يكون بالأدلة الظنية التي عليها جمهور الناس، وإنما هو بالذهاب في طريق العلم اليقيني، والابتداء مع العقل منذ أول حلقة في العلم بالله إلى أن يتم تحصيل العلم بوجوده، وعلمه، وقدرته، وحياته، وكلامه، وعدله، وأنه لا يفعل القبيح، ويرسل الرسل، ويظهر المعجزات... ونحن نقول لهم: ادعاؤكم التميز باطل؛ لأن الطريق الذي سلكتم لا يخرجكم من قاعدة الظن، وعليها تبنى العلوم العملية.

والعامة وأنتم محصورون في منهج واحد يبدأ من غالب الظن، وقد ينتهي باليقين إذا تابع فيه الإنسان منهج الرسول ﷺ؛ إذ هو المنهج الذي قامت عليه عقائد الصحابة، ومنهم من لو وُزِنَ إيمانه بإيمان الناس جميعًا لزاد عليهم.

هذا هو المنهج الذي نقول: لا توجد فوقه - في الإسلام - أو تحته مناهج أخرى يكون واحد منها لطبقة من الناس وآخر لطبقة ثانية.

أما التمييز والتفاوت - بعد ذلك - فهو في داخل المنهج، والناس يتفاوتون في درجة سلوكهم، وثباتهم، ووصولهم.

بل نحن نرد عليهم دعواهم لنقول:

لو أن منهجًا آخر يقترح إلى جانب المنهج الشرعي - على النحو الذي سار عليه العقليون - وكان لا بُدَّ من التمايز والاختلاف على مستويات وطبقات، لكان المنهج الذي جاء به الرسول هو المنهج الأعلى، ولكان السالكون فيه على مستوى أعلى من السالكين في المنهج الذي بأسفله، ويكفي تدليلًا على ذلك أن يأتي الجواب عن هذا السؤال: من كان أكثر معرفة بالله ويقينًا بما يعتقد؟ الإمام أبو بكر الصديق رضي الله عنه؟ أم الإمام الرازي المتكلم رحمه الله.

ثم انظروا إلى ما قاله الرازي في أخريات حياته[1].

(١) انظر: مبحث المواقف الأخيرة لبعض علماء الكلام من كتابنا: (الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية).

الفصل الثاني

مداخل التسليم

(بحسب مسائل الاعتقاد)

القسم الأول : المدخل الفطري للإيمان بالله

القسم الثاني : المدخل العقلي

القسم الثالث : مدخل العلم التجريبي

القسم الرابع : المدخل العملي

مسألة إثبات وجود الله

تمهيد:

في مسألة إثبات وجود الله

كان إنكار وجود الله من بين الآراء الشاذة الموجودة في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

كان هناك من ينكر الألوهية من بين قريش وغيرهم، وهؤلاء قالوا بالطبع المحيي، والدهر المفني، وأخبر عنهم القرآن الكريم في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤].

ويذكر بعض الباحثين انتقال هذه النظرة إلى البيئة العربية من البيئة الفارسية، وأنها أصل مذهب الدهرية الذي يجعل الزمان لا نهائيًا ومبدأ أسمى ويعتبره عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك، ويذكر «دي بور» أن هذا المذهب صادر في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ ـ ٤٥٧م) دينًا ظاهرًا يجاهر الناس بالاعتراف به. كما نال إعجاب جانب من أهل النظر الفلسفي وتبوأ مكانًا بارزًا في الأدب الفارسي، وكان له تأثير في المفكرين غير الدينيين وواجهة متكلمو الإسلام وفلاسفتهم مواجهة حازمة.

ويقول عنهم أيضًا: «ويسمى أصحاب الدهر بالماديين أو الحسيين، أو منكري الخالق أو أهل التناسخ أو غير ذلك من الأسماء».

ويقول عنهم الجاحظ: إنهم ينكرون الخالق ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك، ولا يعرفون خيرًا ولا شرًّا سوى اللذة والمنفعة[1].

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، ص٥٣ ـ ١٥٣، ترجمة أبو ريدة، ط ١٩٥٧م.

وقد استمدوا أكثر تعاليمهم من مذاهب فلسفية يونانية قديمة، وقد كانت أفكار هذا المذهب منتشرة في العراق وغيره حتى اضطر النظام إلى تخصيص جزء كبير من جهده للرد عليهم(١).

وهؤلاء هم الذين يسميهم الشهرستاني «معطلة العرب»؛ إذ لم تهدهم عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الآخرة فكأنهم عطلوها ولم ينتفعوا بها(٢).

وكان في البيئة التي فتحها الإسلام أيضًا «السمنية» قيل: إنهم كانوا ينكرون وجود الله أصلًا، وقيل: كانوا يقولون بقدم العالم.

وقيل: كانوا من عبدة الأصنام.

يقول عنهم ابن النديم: على مذهبهم أكثر ما وراء النهر قبل الإسلام(٣)، والخلاصة أنه:

كان في البيئة الإسلامية من ينكر وجود الله، ويقول: بأن الآدمي كالنبات والحشيش، نبت من الطبيعة ويزعمون أن الدنيا قديمة بلا صانع ولا مدبر لا أول لها ولا آخر.

ومهما يكن القول في قلة عدد هؤلاء، فإن خطورة هذا الصنف من الناس تكمن في أهمية المسألة التي يتناولونها، وهم من ثَمَّ يمكنهم أن يؤثروا بإحداث

(١) انظر: ضحى الإسلام، لأحمد أمين، جـ٣، ص١٣١.
(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، جـ٢، ص٢٤٤ ـ ٢٤٧، بتحقيق د. بدران، طبعة الأنجلو عام ١٩٥٦.
(٣) انظر في شأنهم: تحقيق ما للهند من مقولة للبيروني، ص١٥، ١٦، ط ١٩٥٨م، والفهرست لابن النديم، ص٤٨٤، طبعة ١٣٤٨هـ والفرق بين الفرق، ص٣٧، طبعة صبيح، ومطالع الأنظار، للأصبهاني، ص٦١، طبعة ١٣٠٥هـ.

أنواع أخرى من الإلحاد، قد لا تكون من بؤرة إنكار الألوهية، ولكنها تتضامن معها في هدم الدين.

ومع التسليم بأن الاعتقاد بوجود الله من المسائل المغروزة في الطبيعة البشرية، فلا تكون بحاجة إلى كثرة الاجتهاد في الاستدلال، فإننا نجد أن المنكرين على قلتهم وشذوذهم كان لهم وجود في جميع العصور، وكان لهم تأثير بسوق المجتمعات إلى مظاهر معترضة على شريعة الله.. وخاصة في عصرنا الحاضر؛ حيث نجد هذا الإنكار في أغلب المذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة، مثل الماركسية، والوضعية، والوضعية المنطقية، وبعض الاتجاهات في الوجودية وهؤلاء جميعًا لهم نفوذ واضح في الثقافة المعاصرة في مختلف أنحاء العالم، وإذن فمسألة وجود الله مطروحة بعنف وإلحاح على العقل المعاصر، سواء أردنا نحن أم لم نرد، ولا يفيد من تجاهل هذه الحقيقة إلا أعداء الدين، ومن هنا يصبح واجبنا ـ ونحن مسئولون عن الدفاع عن العقيدة الإسلامية ـ أن نتصدى لقضية وجود الله إثباتًا للعقيدة، ودفاعًا عنها، وبخاصة إذا لاحظنا أن إثبات وجود الله يتأتى عن طريق أي مقياس يرتضيه المنكر، والمهم هنا محاصرة المنكر ومطالبته بالمقياس الذي يريد، فطريًا كان أو عقليًا، أو علميًا.. فعلى أي مقياس من هذه المقاييس يمكن الاستدلال على وجود الله، بل إنه ليمكن الاستدلال على وجود الله، أو الاعتقاد بوجوده على المقياس الذي يتنكر لجميع المقاييس، أعني بذلك فلسفة الشك أو اللاأدرية، فهنا أيضًا يتم الاعتقاد بوجود الله على أساس الضرورة العملية التي لا يتنكر لها اللاأدري مهما تغالى في لا أدريته.

القسم الأول
المدخل الفطري

الاعتقاد بوجود الله من الأمور الفطرية المغروزة في الطبيعة البشرية: فهو موضع التسليم من جميع الأفراد والمجتمعات، ولا يماري فيه غير الشواذ من بعض المتفلسفين.

ويعبر الإمام ابن تيمية عن ذلك خير تعبير؛ حيث يقرر أن علم الإنسان بوجود الله ناشئ من علمه بأن كل حادث لا بُدَّ له من محدث، وأن علمه بذلك هو كعلمه بأن الكتابة لا بُدَّ لها من كاتب، وأن البناء لا بُدَّ له من بانٍ، وهكذا.. فهذا العلم يحضر بداهة للكبير من الناس والصغير، والرجل والصبي، والعالم والجاهل..

والناس في هذا إن غفلوا عن هذه الحقيقة في السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في الضراء، وإلى هذا أشارت الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[لقمان:٣٢]، والآية الكريمة: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾[الإسراء:٦٧].. ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة الصانع بالبحث العقلي، وإنما ورد... التكليف بمعرفة التوحيد ونفي الشرك.

وإلى هذا الرأي ذهب ابن قيم الجوزية أيضًا، والسلفيون بوجه عام.

كذلك فإن فرقة من المعتزلة تسمى: أصحاب المعارف ذهبت من قبل إلى أن معرفة الله فطرية، ومن يراجع كتاب الجاحظ (الدلائل والاعتبار) يجد أن طريقة ابن قيم الجوزية ـ كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين ـ هي الطريقة التي أخذ بها الجاحظ من قبله، إلا أن الإنصاف يقتضينا أن نذكر هنا فارقًا مهمًا، هو أن

المنكر لوجود الله عند أصحاب المعارف من المعتزلة هو أشبه بمن ولد ناقص الخلقة، فهو مشوه الفطرة، فيكون معذورًا، بخلاف ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية وابن القيم، حيث أشار إلى أنه مكتمل الخلقة، جاءه الإنكار من الغفلة... فمن ثَمَّ لا يكون معذورًا.

ويمكن أن نشير هنا إلى ثلاث ركائز يقوم عليها القول بفطرية الاعتقاد بوجود الله.

أولًا: من ناحية التأمل في أحوال الفرد - مهما يكن ملحدًا وذلك أننا نجده متمردًا على الاعتقاد بوجود الله طالما أنه غارق في نعيم الله ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾[العلق: ٦، ٧]، فإذا أدركته نعمة الله - ليصحو من غفلته - بنقمة قارعة تتبدد بها وسائل الاستغناء عن الله، كأن يتعرض لحريق عاصف، أو غرق يائس، فإن الحوائل التي كانت تحول بينه وبين فطرته تسقط تلقائيًّا، ويجد نفسه وجهًا لوجه أمام حقيقة الاعتراف بوجود الله، ويصرخ مناديًا: يا رب.

ثانيًا: من ناحية التأمل في أحوال الشعوب، وذلك أننا نجد الشعوب في جميع مستوياتها وأطوارها الاجتماعية أو التاريخية تعتنق عقيدة في الله، مما يدل على أن ذلك أمر مفطورة عليه طبيعة البشر، وأن الانحراف الذي تتعرض له الشعوب إنما هو نوع من تشويه الفطرة يقودها إلى الشرك بالله، لا إلى إنكار وجوده، أو هو نوع من الكبت يقودها إليه طائفة من الحكام يريدون لها أن تهبط من عبودية الله إلى عبودية البشر.

ثالثًا: من ناحية التأمل في طبيعة الإنسان؛ إذ نجد في فطرته نزعة إلى التحرر مساوقة تمامًا لنزعة فيه إلى العبودية، ومهما يغالي الإنسان في نزعته إلى الحرية

فلا بُدَّ له من أن يشبع نزعته إلى العبودية، وهو إذا لم يختر معبوده بوعي، فإنه ينزلق إلى عبادة معبود بغير وعي، إنه إذا تمرد على الخضوع لله، انزلق إلى الخضوع لحاكم، أو فيلسوف، أو صديق، أو حبيب لمذهب أو حزب أو جماعة، وهو بهذا يهبط من العبودية لله المتصف بصفات الجمال والجلال والكمال، إلى عبودية زائفة تشوه فيه فطرته التي تنزع به إلى الحرية، وفطرته التي تنزع به إلى العبودية على السواء.

فإذا استقامت الفطرة داعية إلى الإيمان بالله، فإن الأمر يصبح بعد ذلك في غير حاجة إلى الاستدلال بنوع آخر من الأدلة.

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر:

«ثبت لدينا أن الدين ضرورة من ضرورات الاعتقاد لم تخرج عن حكم كل ضرورة في أنها ذات قاعدة ما. فضرورة التغذية ضرورة طبيعية لها آثارها، والتعاون ضرورة اجتماعية أنشأت للإنسان: مدنيته وعمرانه والاعتقاد ضرورة عقلية لها آثارها الخاصة بها..»[1].

ويقول أرنولد توينبي في كتابه (تاريخ البشرية): «إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها، فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية، فهو الاستجابة الحتمية لتحدي غموض الطبيعة، هذا هو التحدي الذي يواجه الكائن البشري بسبب أنه يملك القدرة البشرية الفريدة: قدرة الوعي»[2].

(١) ملقى السبيل، ص٣٩.

(٢) تاريخ البشرية، جـ١، ص١٧، ترجمة د. نقولا زيادة، نشر بيروت.

الاستدلال على وجود الله عند السلف:

«جاء رجل إلى الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ فقال: ما الدليل على الصانع؟

قال: أعجب دليل النطفة التي في الرحم والجنين في البطن يخلقه الله في ظلمة البطن وظلمة الرحم وظلمة المشيمة، ثم إن كان كما زعم أفلاطون الزنديق أن في الرحم قالبًا منطبعًا ينطبع الجنين فيه، فلزم الحمار أن يكون الولد إما مئناثًا أو مذكارًا؛ لأن الحقيقة لا تختلف، فلما رأينا المرأة تلد مرة ذكرًا ومرة أنثى ومرة توأمين وطورًا ثلاثة وتريد أن تلد فلا تلد، وتريد ألا تلد فتلد، وتريد الذكر فتكون أنثى، وتريد الأنثى فيكون الذكر على أخلاف اختيار الأبوين، فعرفنا قطعًا أنه قدرة قادر عالم حكيم، وأن الفلاسفة ينادون من مكان بعيد، لقد هلكوا وبالله كفروا ووقعوا في الهوى فتبًّا لمن يدعي الفهم وهو أعمى»[1].

وبمثل هذا استدل الإمام الشافعي رضي الله عنه على وجود الله «... قال الإمام المطلبي رضي الله عنه: استقبلني سبعة عشر زنديقًا في طريق غزة، فقالو: ما الدليل على الصانع؟ فقلت لهم: إن ذكرت دليلًا شافيًا هل تؤمنون؟ قالوا: نعم، قلت: نرى ورق الفرصاد طبعها ولونها سواء وريحها فيأكلها دود القز فيخرج من جوفها الإبريسم، ويأكلها النحل فيخرج من جوفها العسل، وتأكلها الشاة فيخرج من جوفها البعر، فالطبع واحد إن كان موجبًا عندك، فيجب أن يوجب شيئًا واحدًا؛ لأن الحقيقة الواحدة لا توجب إلا شيئًا واحدًا ولا توجب متضادات متنافرات، ومن جوز هذا كان عن المعقول خارجًا وفي التية والجًا، فانظر كيف تغيرت

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم، للخوارزمي، ص١٢.

الحالات عليها فعرفت أنه فعل صانع عالم قادر يحول عليها الأحوال ويغير التارات، قال: فبهتوا، ثم قالوا: لقد أتيت بالعجب العجاب، فآمنوا وحسن إيمانهم»[(١)].

وابن تيمية ينقد مسلك المتكلمين في إثبات الصانع عن طريق إثبات حدوث العالم على النحو الذي ذكروه، يقول:

فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمدًا ﷺ لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق، ونبوة أنبيائه، ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولا سلف الأمة وأئمتها وذكروا أنها محرمة عندهم.

بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعي بها مطلقًا، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له:

إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عند الأدلة.

أو يرجح هذا تارة، وهذا تارة كما هو حال طوائف منهم.

وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار، والتزم أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة، والتزم لأجلها الأشعري وغيره أن الماء والهواء والتراب له طعم ولون وريح وغير ذلك...

---

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم، المصدر السابق، ص١٢.

إلى غير ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة أصل دينهم، فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده»[1].

كذلك فإن اعتمادهم على دليل الحدوث ألزمهم بضرورة التأويل في كل نص يدل على قيام صفات حادثة بالله؛ لأن دليلهم مبني على أن كل ما يقوم به الحادث فهو حادث.

وألزمهم - أي المعتزلة بخاصة - بضرورة القول بأن العبد يحدث فعل نفسه، وليس فعله مخلوقًا لله.. لأن هذا الدليل مبني على أن إثبات محدث في الغائب يستدل فيه بإثبات محدث في الشاهد.

وابن تيمية يذهب إلى أن معرفة وجود الله مغروزة في الفطرة الإنسانية، يقول: «اعلم بأن علم الإنسان بأن كل محدَث لا بُدَّ له من محدِث، أو كل ممكن لا بُدَّ له من واجب، أو كل فقير لا بُدّ له غني، أو كل مخلوق لا بُدَّ له من خالق، أو كل معلَّم فلا بُدَّ له من معلِّم، أو كل أثر فلا بُدَّ له من مؤثر، ونحو ذلك من القضايا الكلية، والأخبار العامة، هو علم كلي بقضية كلية، وهو حق في نفسه.

لكن علمه بأن هذا المحدَث المعين لا بُدَّ له من محدِث وهذا الممكن المعين لا بُدَّ له من واجب، هو أيضًا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية.

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش مناهج السنة، جـ١، ص٢٠، ٢١، طبعة ١٣٢١هـ.

وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفًا على العلم بتلك الصفة العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته. قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية.

وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بُدَّ لها من كاتب، والبناء لا بُدَّ له من بانٍ.

فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بُدَّ لها من كاتب، وإذا رأى مبنيًا علم أنه لا بُدَّ له من بانٍ، وإن لم يستشعر في تلك الحال كل كتابة كانت، أو تكون أو يمكن أن تكون.

ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة».

ثم يقول:

«ولهذا كان علم الإنسان أنه هو لم يحدث نفسه لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه، ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه.

بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة.

وتلك القضية المعينة صادقة، والعلم بها فطري ضروري لا يحتاج أن يستدل عليه».

ثم يقول:

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئًا من الحوادث المتجددة، كالبرق والرعد والزلازل ذكروا الله وسبّحوه؛ لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه، بل له محدث أحدثه.

وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات، لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفًا لهم بخلاف المتجدد الغريب، وإلا فعامة ما يذكرون الله ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه، ولو لم يكن إلا خلق الإنسان فإنه من أعظم الآيات، فكل أحد يعلم أنه هو لم يحدث نفسه، ولا أبواه أحدثاه ولا أحد من البشر أحدثه، ويعلم أنه لا بُدَّ له من محدِث، فكل أحد يعلم أن له خالقًا خلقه، ويعلم أنه موجود حي عليم قدير سميع بصير.

ومن جعل غيره حيًّا كان أولى أن يكون حيًّا، ومن جعل غيره عليمًا كان أولى أن يكون عليمًا، ومن جعل غيره قادرًا كان أولى أن يكون قادرًا، فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية، يفيده العلم بهذه المطالب وغيرها، كما قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[الذاريات:٢١][1]. ثم يقول:

فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان» فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع قادر عليم حكيم ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾[إبراهيم:١٠]، ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[لقمان:٢٥].

وإن هم غفلوا عن الفطرة في السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء، ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوۡجٞ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[لقمان:٣٢].

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ﴾[الإسراء:٦٧].

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك...»[2].

---

(١) موافقة صريح المعقول صحيح المنقول، لابن تيمية، ج٣، ص١٠١.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص١٠١.

وطريقة الاستدلال عند ابن تيمية فيما هو في حاجة إلى الاستدلال هي كما يقول: طريقة الأنبياء.

«وطريقة الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ الاستدلال على الرب تعالى:

بذكر آياته.

وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأولى.

لم يستعملوا قياس شمول يستوي أفراده.

ولا قياس مثل محض.

فإن الرب ـ تعالى ـ لا مثيل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزه عنه من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى.. ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك.

والفرق بين الآيات والقياس: أن الآية هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله أمرًا كليًا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أن الشمس آية النهار، فالعلم نفسه بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار.

وأما قياس الأولى الذي كان يسلكه السلف اتباعًا القرآن فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتًا لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق...»[1].

---

(١) مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، لابن تيمية، للسيوطي، ص٢٥٢ ـ ٢٥٥.

ويقول ابن القيم في كتابه (مدارج السالكين):

«إن وجود الرب - تعالى - أظهر للعقول والفِطَر السليمة من وجود النهار، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما».

ويرى أن الرسل أشاروا إلى هذه البداهة في قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم:١٠] ومع ذلك نبهوا إلى الدليل وهو وجود الله في قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[الأنعام:١٤].

وكما يمكن الاستدلال على وجود الصانع بالمصنوع فإنه يمكن عند أرباب البصائر أن يحدث العكس: يستدل بالصانع على المصنوع، فكلا الطريقين صحيح وحق[(١)].

وعلى وجه العموم يوضح لنا الأستاذ الدكتور عوض الله حجازي أن التيميين يتابعون أصحاب المعارف من المعتزلة في أن معرفة وجود الله مسألة فطرية، وأنه من يراجع كتاب الجاحظ (الدلائل والاعتبار) يجد أن طريقة ابن قيم الجوزية في إثبات وجود الله هي طريقة الجاحظ تمامًا[(٢)].

---

(١) مدارج السالكين، لابن قيم الجوزية، جـ١، ص٣٢ـ٣٣.

(٢) انظر: (ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي) للدكتور عوض الله حجازي، ص١٠٢، طبعة مجمع البحوث الإسلامية.

القسم الثاني
المدخـــل العقـــلي

تعريف بالفلسفة الإسلامية:

الفلسفة الإسلامية يقصد بها - عند مؤرخي الفلسفة - الإنتاج الفلسفي لأعلام من الفلاسفة الذين ظهروا في الحضارة الإسلامية وأشهرهم الكندي (أبو يوسف بن إسحاق الكندي ١٨٥هـ - ٢٦٠هـ).

والفارابي (أبو النصر محمد بن محمد طرخان المعروف بالفارابي ٢٥٩هـ - ٣٣٩هـ).

وابن سينا (أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا ٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ).

وابن ماجه (أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصايغ وابن ماجه ت٥٣٣هـ).

وابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل ت٥٨٠هـ).

وابن رشد (أبو الوليد محمد بن محمود المعروف بابن رشد ٥٢٠هـ - ٥٩٥هـ).

أما الإمام الغزالي (ت٥٠١هـ) فيُذْكَر بين فلاسفة الإسلام على نحو خاص، ذلك أن الغزالي كان له النصيب الأوفر في العمل على هدم الفلسفة وإزاحتها من طريق المعرفة الإنسانية، وكتابه المشهور «تهافت الفلاسفة - لا يخفى ذكره على أحد، إلا أنه - أي: الإمام الغزالي - استعمل الفلسفة في هدم الفلسفة، فهو عدو للفلسفة من حيث الغرض والغاية، وهو «فيلسوف» من حيث الأداة والوسيلة،

ولا شك أن الغزالي لا يخسر كثيرًا إذا استبعده البعض من دائرة الفلسفة؛ ذلك لأنه يبقى بعد ذلك إمامًا مبرزًا في شتى العلوم الإسلامية، وعلى سبيل الخصوص: التصوف وأصول الفقه، وهو إمام مبرز في باب وضع القواعد العامة للعلوم، وهو باب رئيس من أبواب الفلسفة بوجه عام، بل هو الباب الذي يبقى إذا تخلعت أبوابها الأخرى.

كذلك يحسب «علم الكلام» من الفلسفة الإسلامية ـ عند كثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، وهو علم: يبحث في العقائد الإسلامية المأخوذة من الكتاب والسنة والدفاع عنها بالحجج العقلية.

قد يرى بعض المؤرخين أن الفلسفة لا تقوم ـ أو لا ينبغي أن تقوم ـ إلا على «البحث العقلي الحر»، وعلى هذا الأساس يستبعدون علم «الكلام» من الفلسفة الإسلامية؛ لأنه يقيد نفسه منذ البداية بالعقائد المأخوذة من القرآن والسنة، لكن يرد على هؤلاء بأن الفيلسوف لا يمكنه بمقتضى بشريته أن يكون حرًّا حرية كاملة في بحثه الفلسفي، فهو مهما يدعي لنفسه هذه الحرية تجده يخضع لعوامل مختلفة تفرضها عليه شخصيته ومزاجه، وبيئته الثقافية، وبيئته الاجتماعية، وبيئته الطبيعية، وهو ـ أي الفيلسوف ـ لا يمكنه التخلص من هذه العوامل تخلصًا تامًّا، ويكفيه من الناحية المنهجية أن يقوم بحثه على مسلمات عقلية، وهذا الأمر متوفر في علم الكلام؛ لأنه وإن كان يدافع عن العقائد المأخوذة من القرآن والسنة إلا أن منهجه في البحث يعتمد على الحجج العقلية اعتمادًا أساسيًّا، ومن هنا ذهب كثيرون إلى عَدِّه تيارًا في مجرى الفلسفة الإسلامية، بل يذهب بعض هؤلاء إلى اعتباره التيار الحقيقي للفلسفة الإسلامية؛ لأنه يرتبط بالمعتقدات الإسلامية ارتباطًا أساسيًّا،

ويلتزم التعبير عنها في جوهره، في حين ترتبط الفلسفة الإسلامية عند الفارابي وابن سينا وابن رشد: ترتبط أشد ما ترتبط بالفلسفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو، وبالفلسفة الهيلينية في الأفلاطونية الحديثة، وينظرون إلى هذه الفلسفة ـ أي: الفلسفة الإسلامية عند ابن سينا ومن حوله ـ على أنها نسخة منقحة ومزيدة من الفلسفة اليونانية والهيلينية، وأن الجهد الأكبر للفلسفة الإسلامية ـ أي: عند الفارابي وابن سينا ـ إنما هو في محاولة التوفيق بين الإسلام وبين الفلسفة اليونانية.

موقف الفكر الإسلامي بين الفلسفة والقرآن:

إذا أردنا أن نوضح موقف الفكر الإسلامي بين الفلسفة من ناحية والقرآن والسنة من ناحية أخرى، فإننا يمكن أن نسوق ذلك وفقًا لخط بياني له طرفان: أحدهما على أقصى اليمين يرمز إلى القرآن والسنة، والآخر: على أقصى اليسار يرمز إلى الفلسفة اليونانية، ثم نضع على هذا الخط مدارس الفكر الإسلامي من حيث قربها من هذا الطرف أو ذاك.

فنضع في أقرب نقطة مجاورة للقرآن والسنة، الصحابة والتابعين، ثم أئمة الحديث، ثم أئمة الفقه، ثم أئمة علم الكلام: الأشاعرة، ثم المعتزلة ثم الفلاسفة: الكندي، والفارابي، وابن سينا.

وعلى هذا الأساس يتبين أيضًا أي هذه المدارس أشد قربًا للفلسفة والتصاقًا بها، وأيها أكثر تحررًا منها وأقرب إلى القرآن والسنة.

ويخلص لنا من هذه المدارس مجموعتان متمايزتان:

ـ مجموعة «الإيمان بالعقل» وهؤلاء فلاسفة الإسلام.

ـ وعلماء الكلام أشاعرة كانوا أو معتزلة.

ومجموعة «الإيمان بالنص» وهؤلاء الصحابة والتابعون وأئمة الحديث وأئمة الفقه.

ولا يعني هذا أن المجموعة الأولى، «مجموعة الإيمان بالعقل» لا تؤمن بالنص «القرآن والسنة» كلا، فهم يؤمنون به وإلا جاز حسبانهم في دائرة الفكر الإسلامي.

كذلك فإن التقسيم الذي ذكرناه لا يعني أن المجموعة الثانية «مجموعة الإيمان بالنص» لا تؤمن بالعقل، كلا، فهم يؤمنون به ويرونه مدار التكليف الشرعي وفقًا لما جاء به الأمر في القرآن والسُّنَّة.

إنما المراد أن مجموعة الإيمان بالنص ترى أن النص هو الأساس في معرفة الحقيقة، ودور العقل على الفهم والتلقي والاستيعاب لما جاء في النص، فلا قدرة للعقل على الوصول إلى المعرفة إلا في ضوء النص، والعقل دوره هنا أشبه بدور البصر بالنسبة لضوء الشمس، إن البصر لا يضيء ولا يكشف، وإنما هو يتمكن من الرؤية عندما يتاح له ضوء الشمس، كذلك فإن العقل لا يضيء ولا يكشف دروب المعرفة، وإنما ينتظر ضوءًا ليكشف له عنها، فعندئذ يرى العقل في ضوء النص وتصبح مهمة العقل هنا الفهم والاستيعاب لا غير، فإذا تعارض النص والعقل في هذه الحالة رجع أهل النص باتهامهم إلى العقل، وحكموا بعجزه أو توقفه عن الفهم.

أما مجموعة الإيمان بالعقل، فإنهم يرون أن العقل هو الأساس في معرفة الحقيقة، وأنه يمكنه ـ أي: العقل ـ أن يتوصل بنفسه مستقلًّا إلى معرفتها والكشف

عنها والحكم بها، ودور النص هنا مقصور على تنبيه العقول من غفلتها أو تقريب الحقائق إلى أذهان العوام، فالعقل عندهم لا يقتصر على مجرد الفهم والتلقي والاستيعاب لما جاء في النص، وإنما هو يقوم بدور أعلى وأكبر، إنه يقوم بدور المضيء الأصيل، والكاشف الحقيقي لدروب المعرفة، والناقد البصير، والقاضي الحَكَم. فإذا تعارض النص والعقل في هذه الحالة فإنهم لا يرجعون إلى العقل بالاتهام، وإنما يحكمون على النص بأن المراد منه شيء غير ما يظهر عليه، فيذهبون إلى تأويله تأويلًا قريبًا أو بعيدًا، متفقًا مع قواعد التفسير واللغة أو غير متفق، وهم درجات في هذا التأويل، فالأشاعرة أكثرهم اقتصادًا في التأويل وارتباطًا بقواعد التفسير، والمعتزلة أكثر تأويلًا، والفلاسفة أشد مغالاة في التأويل، بل يذهبون إلى حد لا يمكن حسبانه في دائرة التأويل، ولنضرب مثالًا على ذلك برأيهم في البعث: إذ ذهبوا - أي: الفلاسفة - إلى أن البعث لا يكون بالجسد، وإنما يكون بالروح فقط، وعندئذ وجدوا أنفسهم يصطدمون اصطدامًا شديدًا بمجموعة كبيرة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ التي تقرر في صراحة ووضوح وقوة أن البعث يشمل الجسم، فماذا يفعل الفلاسفة في هذا التصادم بين عقولهم وبين النصوص؟ إنهم مهما أوتوا من قدرة على التأويل فإن هذه النصوص لا تطاوعهم ولا تقبل تأويلهم؛ ولذلك فإنهم لجأوا إلى موقف آخر: أن الآيات والأحاديث جاءت بالبعث الجسماني؛ لأنها تخاطب العوام، والعوام ليس في مقدورهم تصور البعث الروحاني أو التصديق به، فجاء القرآن بالبعث الجسماني؛ ليتمشى مع عقولهم التي لا يمكنها إدراك الحقائق، ومن الواضح أن هذا الذي لجأ إليه الفلاسفة لا يحسب من قبيل التأويل، وإنما هو نوع من التكذيب يجل القرآن عن الاتصاف به، ولهذا كفَّرهم الإمام الغزالي في قولهم

هذا، كما كفَّرهم في مسألتين أخريين: هما قولهم بأن العالم «قديم لا حادث»، وقولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، ومن الواضح أن الفلاسفة في هذه المسائل تصادمت عقولهم مع النص، فآثروا الثقة بالعقل، وحاولوا مع النص محاولات هي أشد من التأويل المقبول لغة أو شرعًا... محاولات أدخلتهم في قفص المتهمين بالكفر.

الاستدلال على وجود الله عند الحكماء:

يقول ابن سينا في الإشارات والتنبيهات:

تنبيه: «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره:

فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون.

فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم.

وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودًا.

بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعًا، أو مثل شرط وجود علته صار واجبًا.

وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاتها الأمر الثالث وهو الإمكان.

فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع.

فكل موجود:

إما واجب الوجود بذاته.

أو ممكن الوجود بذاته.

إشارة: ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا بذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن.

فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره.

تنبيه: إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنًا، والجملة متعلقة بها أيضًا فتكون غير واجبة أيضًا، وتجب بغيرها.

ولنزد هذا بيانًا:

شرح: كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها؛ وذلك لأنها:

إما أن لا تقتضي علة أيضًا،، فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها.

وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد.

وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض.. وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي.

إشارة: كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أَوَّلًا للآحاد ثم للجملة، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها، بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق.

إشارة: كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء، وفيها علة غير معلولة فهي طرف؛ لأنها إن كانت وسطًا فهي معلولة.

إشارة: كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفًا.

وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية.

فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته»[(١)].

ومن هذا يتبين أن «الممكن» هو الذي دل على واجب الوجود، كما يتبين أنه صادر عنه صدور المعلول عن علته فليس حادثًا بالمعنى الذي يقصده المتكلمون من كونه وجد بعد أن لم يكن موجودًا[(٢)].

يقول ابن سينا:

تنبيه: «الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة».

مثل البعدية الزمانية والمكانية.. وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معًا.

والمراد: أن العالم حادث بالذات لا بالزمان[(٣)].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، القسم الثالث، ص٤٤٧، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، طبعة دار المعارف ١٩٥٨.

(٢) يقول السعد في شرح العقائد النسفية، ص١٧٧: والعالم بجميع أجزائه محدث، أي: مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدومًا فوجد خلافًا للفلاسفة.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ص٥١٤ـ٥١٩.

ويفضل ابن سينا هذا الدليل على دليل الحدوث الذي سلكه المتكلمون. يقول:

تنبيه: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلًا عليه.

لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي: إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم.

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣].

أقول: إن هذا حكم لقوم.

ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[فصلت:٥٣].

أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»[(١)].

ويرى الأستاذ الدكتور محمد البهي أن هذا الدليل ليس هو الدليل الوجودي الذي عرف في الفلسفة الغربية بهذا الاسم، وهو القائم على النظر في معنى «الله» باعتبار أنه الكمال المطلق، ويتخذ دليلًا على وجوده الواقعي؛ ذلك لأن أصحاب هذا الدليل نظروا إلى ذات الله فقط، وأما دليل حكماء الإسلام الذي معنا فقد نظر

(١) المرجع السابق، ص٤٨٢، ٤٨٣.

في الوجود نفسه واستدل على واجب الوجود من غيره لا من ذاته، فهو قد جعل من ممكن الوجود دليلًا على وجوب واجب الوجود[1].

وإذا صحت هذه التفرقة فإنه لا يستقيم مع ما يقوله ابن سينا من أنه يستدل بالله لا عليه وفقًا لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت:٥٣].

كما أنه إذا كان قد وجه إلى الدليل الوجودي المعروف في الفلسفة الغربية أنه محصور في «دائرة التصور الذهني فحسب»[2]...

فإن هذا النقد ينبغي أن يوجه إلى دليل الإمكان والوجوب الذي احتضنه فلاسفة الإسلام، اللهم إلا أن يقال: إن فلاسفة الإسلام يعتبرون في دليلهم حدوث الممكن بالفعل، والدليل على ذلك ما ذكره ابن سينا في موضع آخر حيث يقول: «لا شك أن هنا وجودًا، وكل وجود فإما واجب أو ممكن، فإن كان واجبًا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإنَّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب وجود»[3].

وفي هذه الحالة يرجع دليل الفلاسفة إلى دليل المتكلمين في اعتماده على إثبات حدوث العالم.

يقول الدكتور محمد البهي: «إنه عند التأمل يتبين أن تصور الوجود من حيث هو واتخاذه سلمًا للوصول إلى واجب الوجود بذاته يرتكز في واقع الأمر على العالم المشاهد ويؤول إلى اعتباره»[4].

---

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج٢، ص٢١٤، طبعة عيسى الحلبي، الثانية عام ١٩٥١م.
(٢) المرجع السابق، ص٢١٥.
(٣) النجاة، ص٢٣٥.
(٤) الجانب الإلهي، الجزء الثاني، ص٢٢١.

الاستدلال على وجود الله عند المعتزلة:

يصرح أصحاب المعارف من المعتزلة بأن معرفة وجود الله ضرورية، وقد ذهبوا إلى أن معرفة الله ـ تعالى ـ لا تتأتى بالنظر في الجواهر والأعراض وأن الذين فعلوا ذلك قد تكلفوا ما لا يجب عليهم، وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه العوام[(١)].

ويستدل النظام على وجود الله، بحدوث العالم، ويستدل على حدوث العالم باجتماع الأضداد في الموضع الواحد.

يقول الخياط في تصوير مذهبه:

«قال إبراهيم: وجدت الحر مضادًّا للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعيْن أن لهما جامعًا جمعهما وقاهرًا قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع ضعيف، وضعفه، ونفُوذُ تدبيرِ قاهرِهِ فيه دليل على حدوثه وعلى أن محدثًا أحدثه ومخترعًا اخترعه لا يشبهه؛ لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث، فأما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضًا على حدثهما غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعهما؛ لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليهما، فمخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبهه شيء»[(٢)].

(١) انظر: النظر والمعارف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٠، ص٣١٦، وشرح الأصول الخمسة له، ص٥٥.

(٢) الانتصار، ص٤٠، ٤١، طبعة بيروت، ١٩٥٧م.

وعلى هذا النحو سار المعتزلة في استدلالهم على وجود الله، حيث يرتكز استدلالهم على الدعاوى الآتية:

١ ـ أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

٢ ـ أن هذه المعاني محدثة.

٣ ـ أن الجسم لا ينفك عنها.

٤ ـ أن ما لا ينفك عن الحادث يكون حادثًا مثلها.

وهم بعد إثبات حدوث العالم على هذا النحو ينظرون في إثبات أن كل حادث لا بُدَّ له من محدث.

فهذه ليست ضرورية، وهناك من أصحاب المذاهب ـ من المعتزلة أنفسهم ـ من اعتقد في كثير من الحوادث أنه لا يحتاج لمحدث، كأصحاب الطبائع، وثمامة في المتولدات.

وإثبات أن المحدث لا بُدَّ له من محدث يأخذونه من قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة وهي الحدوث، وهم يسلكون في إثبات هذه الدعاوى مسالك عقلية محضة تتسم بالدقة البالغة[(١)].

والطريف أنهم في سياق إثبات دليلهم يجعلون إثبات وجود الله حلقة تالية لإثبات كونه ـ تعالى ـ قادرًا عالمًا، فالنظر في الأعراض يكون لإثبات حدوث العالم، ثم لإثبات احتياجه إلى محدث، ثم لإثبات كون هذا المحدث قادرًا: ثم.. عالمًا، ومن كان كذلك لا بُدَّ أن يكون موجودًا ليصح تعلق القادر بالمقدور،

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٨٨ إلى ص١٢٠.

والعالم بالمعلوم؛ إذ «العدم يحيل التعلق، فلو كان القديم ـ تعالى ـ معدومًا لم يصح كونه قادرًا ولا عالمًا والمعلوم خلافه»(١).

الاستدلال على وجود الله عند الأشاعرة:

يستدل الشيخ الأشعري على وجود الله بحدوث العالم ويقول:

«من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرًا مبنيًّا فانتظر أن يتحول الطين من حالة الأجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بانٍ، كان جاهلًا، وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحمًا ودمًا وعظمًا أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقلها من حال إلى حال»(٢).

ويمكن ملاحظة أن الأشعري في هذا المثال وغيره مما استدل به على وجود الله ـ سبحانه ـ لم يذكر مجرد الحدث كدليل على المحدث، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث في طريق هادف له غاية، مما يدل على أنه يأخذ في الاعتبار دليل العناية إلى جانب دليل الحدوث.

ودليل الأشعري الذي يبرهن به على حدوث العالم يقول عنه الدكتور حمودة غرابة رَحِمَهُ اللَّهُ، أنه «يمكن وضعه في كلمات، وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، بل يوجد تلازم بينهما فلا يوجد الجوهر بدون العرض، ولا العرض بدون الجوهر، ولكن الأعراض بالمشاهدة متغيرة فهي إذن حادثة، وإذن

(١) شرح الأصول الخمسة، ، ص١٧٧.

(٢) اللمع في الرد على أهل البدع للأشعري، تحقيق د. غرابة، ط مطبعة مصر، عام ١٩٥٥م، وانظر: الملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، ص٨٦.

فالجواهر أيضًا حادثة؛ لأن ما لازم الحادث لم يسبقه زمنًا في الوجود كان بالضرورة حادثًا أيضًا»[1].

ويستدل القاضي الباقلاني على وجود الصانع بدليل الحدوث أيضًا.

وهو يستدل على حدوث العالم بأدلة منها:

التغير من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة، يقول: «وما كان هذا سبيله ووضعه كان محدثًا وقد بيَّن نبينا ﷺ بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله محدثة مخلوقة، لما قالوا له يا رسول الله، أخبرنا عن بدء هذا الأمر؟

فقال: نعم، كان الله ولم يكن شيء، ثم خلق الله الأشياء[2].

... وكذلك الخليل عليه السلام إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة، لما رأى الكوكب قال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[الأنعام: ٧٦ - ٧٩]، فعلم أن هذه لما تغيرت انتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة، وأن لها خالقًا، فقال عند ذلك: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام:٧٩][3].

---

(١) الأشعري، للدكتور حمودة غرابة، ص١٤٢، نشر الخانجي عام ١٩٥٣م.

(٢) وجاء في البخاري في بدء الخلق قوله ﷺ: «كان الله ولم يكن شيء غيره».

(٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، ص٣٠، ٣١، طبعة الخانجي ١٩٦٣م.

ويستدل الباقلاني على إثبات الصانع بأدلة أخرى تتفرع عن دليل الحدوث، منها: «علمنا بتقدم الحوادث بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض، مع علمنا بتجانسها وتشاكلها فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدمًا لنفسه؛ لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقديم كل ما هو من جنسه معه، وكذلك المتأخر منها لو تأخر لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالمتقدم أولى منه بالتأخر، وفي علمنا بأن المتقدم من المتماثلات أولى بالتقدم منه بالتأخر دليل على أن له مقدمًا قدمه، وعاجلًا عجَّله في الوجود مقصورًا على مشيئته».

ومن ذلك أيضًا: «علمنا بأن الصور الموجودة منها ما هو مربع، ومنها ما هو مدور، ومنها شخص أطول من شخص، وآخر أعرض من آخر مع تجانسها، ولا يجوز أن يكون المربع منها ربَّع نفسه، ولا المطول منها طوَّل نفسه، ولا القبيح منها قبَّح نفسه، ولا الحسن منها حسَّن نفسه، فلم يبق إلا أن لها مصورًا صوَّرها، طويلة وقصيرة وقبيحة، وحسنة، على حسب إرادته ومشيئته».

كما يستدل أيضًا بالجمادات التي لا حياة فيها؛ إذ لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها؛ لأن من شرط الفاعل أن يكون حيًّا قادرًا.

فبطل كونها محدثة لنفسها، بل لها محدث أحدثها.

ويستدل كذلك بتطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال؛ إذ هو بعد كماله «لا يقدر أن يحدث في نفسه شعرةً ولا شيئًا ولا عرقًا، فكيف يكون محدثًا لنفسه، ومنقلًا لها من حال نقصه من صورة إلى صورة، ومن حالة إلى حالة، وإذا بطل ذلك منه في حال كماله كان أولى أن يبطل ذلك منه في حال نقصه، ولم يبق إلا أن له محدثًا أحدثه ومصورًا صوَّره، ومنقلًا نقله، وهو الله ﷻ»[(1)].

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، ص٣١، ٣٢.

أما إمام الحرمين فيتابع سلفه ويسوق الدليل بطريقة أكثر دقة وتعقيدًا...

فهو يبدأ بالنظر في العالم وهو كل شيء غير الله ﷻ.

ويصنفه نوعين: جواهر وأعراضًا، ويُعَرِّف الجوهر مرتضيًا تعريف الباقلاني له بأنه «الذي له حَيِّز».

ويُعَرِّف العرض مرتضيًا تعريف الباقلاني كذلك بأنه: «الذي يعرض في الجوهر ولا يصح بقاؤه وقتين».

ثم يستدل على ثبوت الأعراض وقيامها بالجوهر بناءً على أصول هي:

استحالة قيام العرض بنفسه، واستحالة قيام العرض بالعرض، واستحالة انتقال العرض، واستحالة عدم القديم، وإبطال القول بالكمون والظهور.

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

وذلك عن طريق إثبات استحالة تخلي الجواهر عن جنس العرض، أي عرض كان، والعرض الذي يستند إثباته إلى الضرورة هو «الأكوان».

فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة.

ثم ينتقل الدليل إلى إبطال حوادث لا أول لها؛ إذ القول بحوادث لا نهاية لها في الأزل نفي لجملة الحوادث؛ لأنها لو ثبتت لكان كل واحد مشروطًا بمحال، وهو انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث شيئًا قبل شيء، وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالًا، وذلك كقول القائل لمن يخاطبه: «لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك قبله درهمًا».

وبذلك تتم الدلالة على حدوث العالم.

ثم ينقل الدليل إلى إثبات المحدث.

وهو يثبت أولًا أن الحادث جائز الوجود، فهو على قدم المساواة مع العدم في التحقق وليس أحدهما بأولى من الآخر.

فلا بُدَّ إذن من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم.

ويستدل الجويني على إثبات المخصص تارة، ويدَّعي بداهته تارة أخرى، ويؤثر الجويني الاستدلال على المحدث بدلالة جواز الحادث على طريق المعتزلة في إثباتهم الصانع بقياس الغائب على الشاهد، وهو القياس الذي لا يرتضيه الأشاعرة في هذا المقام.

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات كون المخصص هو الفاعل المختار لا الطبيعة ولا العلة، كما ادعى ذلك الطبيعيون وأصحاب نظرية العقول من الفلاسفة[1].

ثم يأتي الإمام الغزالي الأشعري فيسلك هذا المسلك نفسه في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ ثم ينتهي إلى أن:

العالم حادث، وكل حادث فله سبب.

فالعالم له سبب، وهذا السبب قديم باقٍ متصف بصفات الألوهية.

يقول الدكتور سليمان دنيا: «لو رحت تقرأ هذا البحث في كتب الكلام عند غير الغزالي لم تجد كبير فرق» أي: بينه وبين الأشاعرة الذين تقدموه.

(١) ملخصًا من الشامل في أصول الدين، للجويني، بتحقيق الدكتور علي سامي النشار، ص١٤٢، من ١٦٧ إلى ٢٠٥، من ٢١٥ إلى ٢٢١، ومن ٢٧٢ إلى ٢٧٧، نشر: منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩م.

ثم يستشهد بنص من الإرشاد لإمام الحرمين[1] يبين متابعة الغزالي له في هذا الاستدلال.

وعلى كُلٍّ، فقد تابع الأشاعرة المعتزلة في:

١ ـ أن إثبات وجود الله طريقه العقل.

٢ ـ وأن إثبات وجود الله يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم.

٣ ـ وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى:

أ ـ إثبات الأعراض وقيامها بالجوهر.

ب ـ إثبات حدوثها ـ أي: الأعراض.

جـ ـ إثبات استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض.

د ـ الرد على من يثبتون حوادث لا نهاية لها.

هـ ـ تقرير أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث.

ومع ذلك نجد اتجاهًا عند بعض متأخري الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بإمكان العالم لا بحدوثه، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن أن يؤخذ من الدليل السمعي؛ إذ صحة الدليل السمعي ـ حينئذ ـ لا تتوقف عليه[2].

وقد ظهر من بين المتكلمين من رفض بعض الأصول التي يقوم عليها هذا الدليل.

(١) انظر: الحقيقة في نظر الغزالي، للدكتور سليمان دنيا، ص٢٠٨ إلى ٢٢٣، طبعة عيسى الحلبي ١٩٤٧م.

(٢) المواقف، جـ٢، ص٥١.

فقد ذهب رئيس الصالحية من المرجئة إلى أن الجواهر يجوز أن تخلو من الأعراض كلها[1].

ويقول الدكتور حمودة غرابة عن توقف الدليل على إثبات بطلان حوادث ـ لا أول لها:

«ويعترف الشهرستاني نفسه في مطلع كتابه: (نهاية الإقدام) بأن هذا الدليل لا يتم للأشعري ومن تابعه في الاستدلال به إلا إذا تم لهم أولًا: الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهائية؛ لأنه لو لم يتم لهم هذا فللقائلين بالقِدَم أن يقولوا: سلمنا بأن الجوهر ملازم للعرض ولكن ليس عرضًا بذاته يبقى معه، ولكنه عرض ما يتعاقب على الجوهر واحدًا بعد الآخر إلى ما لا نهاية، فإذا قيس الجوهر إلى أي عرض من هذه الأعراض المتعاقبة يكون سابقًا عليه لا محالة، وإن كان بحسب الكل لا يخلو من عرض ما، فيكون الجوهر قديمًا بذاته، والأعراض قديمة بنوعها حادثة بشخصها، وهذا لا استحالة في القول به.

حاول الأشاعرة بعد الأشعري أن يردوا على ذلك وأن يثبتوا أن تعاقب الأعراض الشخصية على الجوهر إلى غير نهاية باطل، وساقوا في ذلك أدلة كثيرة منها: برهان التطبيق، وبرهان التضايف، إلى غير ذلك[2].

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص٥٧، كذلك ذهب أصحاب الهيولي إلى أنها تخلو من الأعراض.

(٢) الأشعري، للدكتور حمودة غرابة، ص١٤٢، ١٤٣، وانظر: ما كتبه الشيخ محمد عبده حول برهان التضايف وبرهان التطبيق في حاشية على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، ص٣٦ ـ ٣٨، طبعة القاهرة ١٣٢٢هـ وما كتبه الشيخ محمد الحسيني الظواهري في كتابه «التحقيق التام في علم الكلام» ص٤٢، ٤٣، طبعة ١٩٣٩م، نشر مكتبة النهضة المصرية.

رأي ابن رشد:

وابن رشد بعد أن ينقد دليل المتكلمين يدلل على الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله.

فيقول: «الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل إلى بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وُجِدَتْ تنحصر في جنسين:

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنسم هذه دليل العناية.

والطريقة الأخرى: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع»[1].

ثم يقول: «الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تُصُفِّحَت وُجِدت ثلاثة أنواع:

إما آيات تتضمن التنبيه على دليل العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعًا».

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝١٣ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: ٦ - ١٦].

... ومثل هذا كثير في القرآن الكريم.

---

(١) مناهج الأدلة، لابن رشد، ص١٥٠.

وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط، فمثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[الطارق: ٥، ٦] إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحْصَى.

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضًا، بل هي الأكثر مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[البقرة: ٢١] إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:٢٢].

والأمثلة على ذلك مطروحة في علم الطبيعة والحياة والفلك وغيره من العلوم، وبخاصة في نتائج العلم الحديث، وتكفي هنا هذه الإشارة، فالمصادر زاخرة بما لا يحصى من الأمثلة الدالة على وجود الله، من حيث إنها تدل على الصانع وما في صنعته من قصد وإتقان واختراع وعناية بالإنسان[(١)].

وأكتفي هنا بِسَوْق مثال يبين أن هذه العناية لم تكن خاصة بالإنسان، أو الحيوان، ولكنها امتدت إلى عالم النبات!

ويطرح الباحثون العلميون هنا سؤالًا مهمًّا:

كيف استطاعت أنواع من الأشجار، مقاومة عوامل الفناء الداخلي، ومواجهة الحرائق، والحشرات، وجميع الكائنات التي حاولت القضاء عليها، لتعيش عمرًا يتجاوز الألف سنة، رغم فشل الإنسان بكل منجزاته الطبية التكنولوجية عن الوصول إلى عُشْرِ عمر هذه الأشجار؟

(١) المراجع كثيرة، ومن أجمل ما يقرأ رسالة للدكتوراه في الطب بعنوان: «الطب محراب للإيمان» للدكتور خالص جلبي، من جزأين، نشر مؤسسة الرسالة، ببيروت.

هـذا السـؤال أجابـت عنـه مـؤخرًا دراسـات بريطانيـة وأمريكيـة، واكتشـفت مجموعة من الحقائق تتحدى الخيال!

تقول الدراسة البريطانية: إن الأشجار اكتشفت أسلحة فريدة للحفاظ على حياتها.. فهي تغير التركيب الكيميائي لأوراقها، حتى تتخلص من الآفات غير المرغوب فيها.. وتستخدم في الدفاع عن نفسها وسائل بلغت درجة مذهلة في الدقة والتعقيد.. من بينها مفاجأة الأعداء بتركيب كيميائي جديد يومًا بعد يوم، الأمر الذي يضعف من هجمات المعادين.

والتغيير الكيميائي، ينطوي على ظهور مواد متعددة من بينها مادة اسمها «التامين».. تعوق عملية الهضم. لدى الآفات والحشرات والقوارض المهاجمة.. أي: إنها تصيبها بنوع رهيب من «عسر الهضم» يرغمها على الفرار من ذلك الطعام المخيف!

والغريب أن هذه المادة، تصل إلى أعلى تركيز لها، في أوراق الأشجار التي نمت مرة أخرى.. ويبدو أن هذا السلاح الكيميائي هو السبب الرئيس لعدم انتشار الحشرات بشكل وبائي ضد الأشجار «المعمرة».. وانتصار هذه الأشجار على أعدائها..

والدراسة الأمريكية اكتشفت حقائق أشد غرابة؛ لأنها بدأت من ملاحظة ظاهرة عامة، وهي: أن بعض الأشجار التي شاهدت: «كريستوفر كولومبس» عند اكتشافه لأمريكا منذ حوالي ٥٠٠ سنة، ما زالت تعيش حتى الآن.. تتأمل «بحكمة الشيوخ» ما يجري من أحداث وتطورات حولها، وتعتز بقدرتها على مقاومة عشرات الأعداء الذين حاولوا القضاء عليها.

من هنا نبع السؤال المحير: كيف استطاعت هذه الأشجار التغلب على عوامل الفناء، وتبقى منتصبة شامخة، رغم مرور مئات - وربما آلاف - من السنين على مولدها!

الإجابة جاءت بعد بحث طويل.. نتائجه كشفت عن أسرار جديدة «للمملكة الخضراء» الغامضة.. من بينها أن هذه الأشجار، توصلت بعد عمر طويل، لوسائل حاسمة في الدفاع عن نفسها.. فهي تملك أروع جهاز للمناعة.. يتفوق عشرات المرات على جهاز المناعة عند الإنسان.

هذا الجهاز المناعي الفريد للأشجار «المعمرة»، اكتشف منذ ملايين السنين مشكلة حرائق الغابات.. فابتكر سلاحًا ضد هذه الحرائق.. يتخذ صورة بسيطة وعميقة.. هي حماية هذه الأشجار «بجلد» سميك، يستطيع مقاومة معظم الحرائق، باستثناء ما يصل منها إلى حد الاستمرار فترة طويلة!

والأمر لا يقف عند هذا الحد، ففي حالة «الإحساس» باحتمال انتصار هذه الحرائق على الطبقة السميكة التي تحمي جسمها، فإن جهاز المناعة يلجأ للسلاح الثاني.. وهو مضاعفة إنتاج بذور هذه الأشجار.. بطريقة فذة غريبة؛ بحيث تضمن قبل موتها أن هذا الإنتاج المفاجئ والغزير للبذور» سيضمن إعادة الحياة لأبنائها بعد إخماد الحريق، وضمان خلودها.. بفضل إنتاجها الوفير من البذور.. والثقة في إفلات بعضها من الدمار.. ليعيد تجديد نوعها بصورة أقوى وأصلب.

وتمضي الدراسة المثيرة عن عالم الأشجار «المعمرة» فتقول: إن مقاومتها للحشرات والآفات، لا تقل إبداعًا عن مواجهتها للحرائق.. فهي عند «إحساسها» بهجوم «حشري»، ينطلق بداخلها ما يشبه جرس الإنذار.. فتنطلق على الفور

الأسلحة الكفيلة بمواجهة هجوم الأعداء.. في صورة مادية تغطي أجسام الحشرات المهاجمة، وتقتلها، ثم تقوم هذه المادة بتغطية الجرح الذي أصابها عند بدء الهجوم، حتى يستعيد نشاطه، ويشفى تمامًا من الجراح.

ولم تقف الاكتشافات الجديدة عند هذه الحدود.. بل وصلت إلى ظواهر يختفي معها الخيط الفاصل بين المعقول واللامعقول عند ملاحظة دفاع هذه الأشجار ضد الإنسان نفسه، الذي يسعى منذ ظهوره فوق الأرض، إلى اقتلاع الأشجار لاستخدام أخشابها في مختلف الأهداف.

والسلاح الذي اكتشفته الدراسة الأمريكية، يتمثل في أن هذه الأشجار تحتاج إلى كميات كبيرة من الماء.. وعند الإحساس بخطر الزحف البشري لاقتلاعها، تتحول بقايا الأشجار التي تم اقتلاعها، إلى مستنقعات طينية صعبة.. يستحيل الغوص فيها، للوصول إلى الأشجار التي ما زالت ترفع رؤوسها عالية.. محتمية بمساحات كبيرة من المستنقعات، تلتف حولها، وتجعل منها قلعة صعبة المنال!

ولأن العواصف العنيفة تمثل أحد الأعداء لهذه الأشجار، فإنها ابتكرت أسلحة ضدها، فعندما يصل عنف العواصف إلى حد اقتلاع «الرأس» الحيوي الذي يمد الشجرة بأشعة الشمس، فإن أحد فروعها تنتابه حالة غريبة، إذ يبدأ في التحرك السريع من مكانه القديم، ويصعد بالتدريج حتى يصل إلى القمة التي أطاحت بها العاصفة الهوجاء، ليقوم بوظيفته الحيوية، ويسجل بذلك أحد انتصارات هذه الأشجار على أصعب الظروف.

هذه الحقائق تثير فضول الباحثين عن سبل للاستفادة من هذه القدرات التي تشبه السحر، والتحرك نحو طرق أبواب جديدة.. تصل بهم إلى محاولة «إنتاج»

أجيال جديدة من هذه الأشجار بأساليب حديثة. ونجحوا إلى حد كبير في الوصول إلى غايتهم.. تجاربهم الأولى أنتجت سلالات من نفس نوع هذه الأشجار.. بواسطة هندسة الوراثة؛ حيث انتزعوا خلية واحدة من نسيج هذه الأشجار، تحمل في أعماقها كل الصفات الوراثية.. فنمت.. وتحولت إلى «شجرة» من نفس النوع.. حملوها، وأعادوا زراعتها في بيئتها الطبيعية، لتصبح في سنوات قليلة شجرة نامية عملاقة.. بدلًا من عشرين عامًا كان أجدادها يحتاجون إليها؛ للوصول إلى مرحلة النضج والتناسل[1].

(١) جريدة الأخبار ٨/ ٢/ ١٩٨٣م.

القسم الثالث

مدخـل العـلم التجريبـي

حدوث العالم وفناؤه طبقًا لمقررات العلم الحديث

أولًا: الكون متناهٍ حجمًا:

هذا ما يقرره العلم الحديث، فلقد تمكن أينشتين من إيجاد نصف قطر الكون: «وبالتعبير الرياضي: وجد أينشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسيًّا مع الجذر التربيعي للكثافة».

وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة في الكون يكون التقدير الحالي لنصف قطر الكون هو ٢٠ أس ٢٣ ميلًا؛ وترتيبًا على ذلك يقول العلماء: إنه إذا تمكن أحد الفلكيين يومًا ما من بناء تلسكوب كبير بعيد المدى؛ فإننا نستطيع أن نتخيل ما يمكن أن يحدث عندما ينظر أحدنا من خلاله... «ربما يجد جسمًا لامعًا مضيئًا يشبه القمر وينمو على سطحه شجرة منحنية غريبة المنظر. وقد تمضي ساعات طويلة من البحث والتدقيق قبل أن تشرق عليه الفكرة بأنه ينظر إلى طلعته اللامعة وقد أتم الضوء الصادر عنها دورته حول الكون وعاد ثانية»[(١)].

«يقول سير آرثر أدنجتون: ـ وبطبيعة الحال فإن هذه الفكرة التي تتضمن فراغًا كرويًّا مقفلًا قد يصعب هضمها إلى حد كبير ولكن من الحق أنها ليست أسوأ من تلك الفكرة الأقدم المتعلقة بالفضاء اللانهائي

(١) النسبية في متناول الجميع، ١١٥ ـ ١١٧.

المفتوح الذي لا يمكن أن يتصوره أحد، فليس ثمة من يستطيع أن يتصور اللانهاية»[1].

ثانيًا: الكون متناهٍ زمنيًّا:

يستدل العلم الحديث على أن للكون بداية من عدد من النتائج التي توصل إليها أخيرًا:

١ ـ فهو متناهٍ في المستقبل...

وذلك يستدل عليه من قابلية المادة للفناء، كما تقرره الفيزياء الحديثة خلافًا لما يعتقده المخدوعون من تلاميذ المدارس الثانوية وأضرابهم «...».

يقول الدكتور جورج جاموف من مشاهير رجال الفيزياء النووية المعاصرين: إن ميكانيكا النسبية تؤدي إلى احتمال وجود عالمين مختلفين: أحدهما موجب وهو الذي نَعيشُ فيه، والثاني غريب سالب، وكتلة الأجسام في هذا العالم السالب هي بدورها سالبة أيضًا.

ومعنى ذلك أنها عندما تدفع في اتجاه معين تتحرك في الاتجاه المضاد. وبطريقة التشابه أو المقارنة نستطيع أن نطلق على الكهارب التي لها كتل سالبة اسم الكهارب البليدة[2].

---

(١) العلم أسراره وخفاياه، جـ١، ص٩٦، ولا يطعن في استدلالنا في هذه النتيجة التي توصل إليها أينشتين ما ثبت بعد ذلك من أن الكون في حالة اتساع مستمر، فهذا من حيث الاستدلال على نهاية الكون حجمًا مجرد تعديل جزئي وليس إلغاء.

(٢) قصة الميتافيزيقا، ص٣٥٤، وقد جاء أخيرًا في الأنباء العلمية: «أنه نجح في منتصف العام ١٩٧٨ فريق من علماء المنظمة الأوروبية للبحوث النووية «سيرن» في تخليق أشعة متصلة من جسيمات المادة المتصلة المضادة، وهي المادة ذات الوجود السالب التي إذا ما التقت بالمادة العادية فإنها=

ثم يقول:

«ونظرًا لإمكان وجود البروتينات والنيوترونات والكهارب التي تتكون منها ذرات المادة العادية وظهورها جميعًا في الحالات المضادة، فإن ذلك يعني إمكان وجود المادة المضادة المكونة من هذه الجسيمات.

ومن اللازم أن تكون جميع الصفات الكيماوية والطبيعية للمادة المضادة هي عينها صفات المادة العادية، والسبيل الوحيد الذي نستطيع به أن نقرر أن حجرين يتكونان من مادتين متضادتين فيما بينهما هو ضمهما معًا، فإذا لم يحدث شيء فهما من نفس النوع المادي، أما إذا حدثت بينهما عملية إفناء[1] ذريعة فهم من مادتين متضادتين...

فهل مادة الكون بأسره من نفس النوع أم أن هناك أرجاء من نوع مادتنا وأخرى من المادة موزعة هكذا حسبما اتفق عبر الفضائي اللانهائي؟

هناك رأي قوي بأن المادة المنتشرة في مجموعتنا الشمسية والتي تدخل في نطاق الطريق اللبني «طريق التبانة» هي من نوع واحد متجانس... ولكن السؤال هو: هل أقرب المجرات لنا في الفضاء، مثل سديم اندروميدا العظيم وهل ملايين المجرات والنجوم الأخرى المتناثرة في الفضاء تتكون كلها من نفس النوع من المادة أم هي خليط مكون من ٥٠٪، من كل من المادتين؟

=تفنيها، وينتج عن ذلك فراغ خالٍ من المادة.. وأعلنت المنظمة أن تخليق أشعة الانتيرونات هو بداية عصر جديد في ميدان التعرف على عالم المادة المضادة». انظر: مجلة أكتوبر، العدد ١١٤ في ٣١/ ١٢/ ١٩٧٨، وانظر أيضًا كتاب: هل لك في الكون من نقيض، للدكتور عبد المحسن صالح.

(١) بينا في موضع آخر أن قانون بقاء الطاقة قانون افتراضي، لا بُدَّ منه للمنهج العلمي، وليس معبرًا عن حقيقة كونية تجريبية. انظر كتابنا: عقائد العلم.

وإذا كانت جميع مادة الكون من نوع واحد فلماذا يكون الأمر هكذا..؟ وإذا كان بعضها من المادة العادية.. وبعضها الآخر من المادة المضادة فكيف تم فصل هذه الأجزاء المميزة بعضها عن بعض...

إننا لا نملك الإجابة عن أي من هذه الأسئلة»[1].

ولكننا نحن نتصدى للإجابة:

إذ هنا ينبغي أن نستنبط دليلًا على وجود الله يمكن أن نسميه: دليل الإمساك: أو دليل إمساك المادة من الفناء...

وفحوى هذا الدليل: أنه ما دام أن الفيزياء الحديثة تثبت أن المادة لها قابلية مستمرة للفناء، وأن هذا الفناء يحدث عندما تلتقي بمادة أخرى تماثلها تمامًا في جميع الصفات، وأن شيئًا ما يحدث آنذاك لا يعرفه العلم إلا عند حدوثه، فيسمي بعض هذه المادة «مادة عادية» وبعضها الآخر «مادة مناقضة»..

فهذا يدل على أن عامل الحفظ وارد من خارج المادة، كما يدل على أن عامل الإفناء وارد من خارجها كذلك: وهو الله ﷻ وهو مصداق قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ﴾[فاطر: ٤١] صدق الله العظيم.

٢ ـ وهو متناهٍ من جهة الماضي:

ويقول جورج جاموف عن تولد المادة من لا شيء وذهابها إلى لا شيء وفنائها بالإشعاع: «ذهب نيل بور.. إلى أن قانون بقاء الطاقة لا ينطبق في حالة

(١) قصة الميتافيزيقا، ص٣٦١.

تحللات «بيتا» ذات النشاط الإشعاعي، وأنه في حالة انبعاث جسيم بطيء من جسيمات «بيتا» تختفي كمية معينة من الطاقة...

أما في حالة انبعاث جسيم سريع من جسيمات «بيتا» فيكون من الممكن تولد كمية إضافية من الطاقة من لا شيء...

وتبعًا لهذه النظرية فإن قانون بقاء الطاقة في العمليات النووية الأولى ينطبق على المتوسط فقط»[1].

وهذا الذي يقرره العلم الحديث من فناء المادة، يذهب - في تقديري إلى أبعد مما ذهب إليه شيخ الإسلام الشيخ/ مصطفى صبري عندما استدل على فناء المادة بما أثبته العلم من تحولها إلى ما ليس بمادة»[2].

۞ ۞ ۞

٣ - بل هناك دلالات علمية أقوى على أن للعالم بداية، تستنتج مما توصلت إليه الفيزياء الحديثة عن تمدد الكون إذا أضيف ذلك.. إلى ما نقرره من تناهي الكون حجمًا: يقول السير آرثر أدنجتون عالم الفلك الإنجليزي الكبير: «من الاستنتاجات التي أخذناها عن النظرية النسبية أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم «التنافر الكوني» تعمل على نشوء هذا النوع من التشتت الذي معه يتباعد كل جرم عن أي جرم آخر»[3].

ولم تكن قوة التنافر الكوني هذه مجرد استنتاج من النظرية النسبية، ولكنها من

---

(١) قصة الميتافيزيقا، ص٣٦١.

(٢) موقف العقل والعلم، جـ١، ص٢٣٧، ٢٣٨.

(٣) العلم وأسراره وخفاياه، جـ١، ص٣٨١.

المسائل التي أسفرت عنها الملاحظة والرصد الفلكي فيما تم كشفه أخيرًا من التباعد بين الأجرام، يقول أدنجتون: «والشيء الملحوظ الذي تم اكتشافه فيما يتعلق بالمجرات هو أنها تجري متباعدة عن مجرتنا، وأنها كلما ازداد بُعدها عنا ازدادت سرعتها، وتنطلق المجرات بسرعات عالية جدًّا.

ولماذا تجري كلها متباعدة عنا؟ إذا ما فكرنا قليلًا فسوف نرى أن النفور لا يوجه مباشرة ضدنا، فإنها في الوقت نفسه الذي تتباعد فيه عنا إذا بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك.. وهذا التمدد لا يتجه بعيدًا عن مركز بالذات ولكن يسبب تشتتًا عامًّا..

ويسير الاتساع بالمعدل الحالي إلى المدى الذي معه سوف تصل السدم إلى ضعف أبعادها الحالية في مدى ١٣٠٠ مليون سنة... ونحن نعتقد أنه جنبًا إلى جنب مع تمدد اتساع الكون المادي يتمدد الفضاء نفسه، وتتلخص الفكرة في أن المجرات التي تمثل الجزر تتناثر عبر فضاء كروي يتمدد»[(١)].

يقول سير آرثر أدنجتون:

«إن فترة ١٣٠٠ مليون سنة تعدّ زمنًا قصيرًا في تاريخ الكون» فإذا أضفنا ذلك كله إلى ما تقرر من تناهي الكون حجمًا كان لا بُدَّ من أن نستنتج أن الكون متناهٍ أيضًا زمنيًّا.

وهذا ما عبَّر عنه آرثر أدنجتون بقوله: «ويعني ذلك بالتالي أننا لا نستطيع أن نرجع القهقري في الزمن إلى ما لا نهاية»[(٢)].

(١) انظر: العلم أسراره وخفاياه، جـ١، ص٩٥ ـ ٩٧، والنصوص المأخوذة من السير آرثر أدنجتون نشرها في مقال له عام ١٩٣٧م.
(٢) العلم أسراره وخفاياه، جـ١، ص٩٦.

وإذا كان هذا القول لا يرضي العلماء العاجزين عن تصور كون له بداية، وأرادوا أن يجمعوا بين القول بكون متمدد، والقول بأنه بدون بداية أو نهاية، فقد فعلوا ذلك عن طريق الإقرار بنظرية الخلق، ووجود المادة من العدم، والتخلي عن مبدأ بقاء الطاقة... يقول الدكتور فايسكوف: «يدافع فريق من العلماء عن وجهة نظر تسترعي الاهتمام تتجنب هذه الحالة الخارقة للعادة (!!) التي كان عليها الكون في البداية إذ يصحب تمدد الكون طبقًا لآراء هذا الفريق خلق مستمر للمادة في الفضاء. والمفروض أن تخلق مادة جديدة كلما ترك التمدد فضاءً كبيرًا غير عادي بين المجرات، وتحتل مناطق الفضاء هذه، وتتجمع في نجوم ومجرات جديدة، ويكون إنتاج المادة الجديدة طبقًا لهذه النظرية بالقدر الكافي لحفظ المسافة بين المجرات ثابتة تقريبًا على الرغم من التمدد، وعلى هذا الأساس يمكن تصور كون متمدد بدون بداية أو نهاية».

نعم لقد تراجع عن القول ببداية الكون ونهايته، لكن تراجعه كان إلى خندق القول بالخلق!!! - يقول: «إن عدد المجرات كان قليلًا في ذلك الوقت، ومعظم المجرات التي نراها خلقت في الفترة الزمنية بين البداية الظاهرية (!!) للكون والوقت الحاضر».

ولست أدري لماذا يمكن تصور خلق أكثر المجرات الموجودة حاليًا، ولا يمكن تصور خلق باقيها، ذلك القليل الذي يضر بغير مبرر على أنه كان موجودًا بغير بداية؟؟ - ثم يقرر المؤلف أيضًا أن عملية الخلق مستمرة في المستقبل..

يقول: «سوف لا تنحف المجرات في المستقبل؛ وذلك لأن هناك مجرات جديدة تخلق باستمرار. فالمجرات تولد بصفة مستمرة وتتحرك متباعدة إحداها عن الأخرى في الفضاء اللانهائي..».

وإذا كان هذا رأي فريق من العلماء فما هو رأي المؤلف، يقول: «هذا ولا توجد حقائق كثيرة تدعم هذه الآراء، كما لا يوجد أي شيء يتناقض معها».

ويصل المؤلف إلى حد التنكر لمبدأ بقاء الطاقة، ويراه غير صالح للحكم على الزمن السحيق، كما يراه غير صالح لمعارضة ما ذهب إليه هذا الفريق من العلماء إذ يقول: «حقيقي أن فكرة خلق المادة من لا شيء في الفضاء تتعارض مع آرائنا العادية في بقاء المادة والطاقة إلا أن الكمية اللازمة لحفظ الكون من «النحافة» صغيرة جدًّا لدرجة تستحيل معها ملاحظتها في المعمل، فكل ما يلزم هو خلق ذرة أيدروجين واحدة سنويًّا في الميل المكعب من الفضاء، ومن المستحيل ملاحظة هذه الكمية اللانهائية في الصغر بطريقة مباشرة[1].

يا سبحان الله، تأمل قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾[الكهف:٥١].

وهنا يمكننا أن نقول بأن النظريات العلمية أخذت تكف عن الاعتراض على مبدأ الخلق ـ على الأقل ـ وتقرر إمكانيته علميًا، وأنها تكاد تنحصر الآن في التردد بين نظريتين: يشير إليهما الدكتور هارلو شابلي مدير مرصد هارفارد «من عام ١٩٢١ ـ ١٩٥٢م»، هما النظرية التي تنادي بأن الكون نشأ أول ما نشأ في لحظة واحدة عارمة.

(١) انظر: كتاب «المعرفة والتساؤل للدكتور فكتور فايسكوف» ص٢١٠، ٢١١، كتبه عام ١٩٦٣م، ترجمة الدكتور سيد رمضان هداره، «النشرة العربية لدار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة».

والنظرية التي ينادي بها مجموعة من العلماء الإنجليز وتذهب إلى أن الكون نتيجة عملية نشوء مستمر من غير ابتداء أو انتهاء معين؟[(١)].

ويتساءل: أي هاتين النظريتين ترجحه الحقائق العلمية؟ يقول: «إنه لما كان معدل التمدد يتباطأ فعلًا، وأن كثافة المادة لا تزداد بازدياد المسافة فإن هاتين الحقيقتين تشيران إلى كون خلق دفعة واحدة وراح يتطور، وتقفان ضد نظرية النشوء المستمر»[(٢)].

٤ ـ وتستنتج حقيقة أن للكون بداية ـ أيضًا من القانون الثاني للديناميكا الحرارية.

محور هذا القانون أن الحرارة تسري دائمًا من الأجسام الساخنة إلى الأجسام الباردة ولا يحدث العكس بتاتًا...

وأنه ليس بالإمكان تحويل الحرارة إلى طاقة ميكانيكية من غير أن يكون لدينا فائض أو مزيد من الحرارة الهابطة من مكان ساخن إلى آخر بارد[(٣)].

وعلى الرغم من السيد «بيرتراند راسل» ـ فإننا نجد في هذا القانون ما يدل على حدوث العالم، واحتياجه للمحدث.

وسنترك السيد «بيرتراند راسل» نفسه يقدم لنا هذا القانون ودلالته.. يقول راسل: «إنه إذا كان هناك فروق في درجة الحرارة بين جسمين متجاورين فإن الأشد حرارة منهما يبرد، والأشد برودة تأخذ برودته تخف، ودرجة حرارته في الارتفاع حتى يتساويا في درجة الحرارة. ولكن سرعان ما وجد للقانون معنى أعم من هذا بكثير..

---

(١) العلم أسراره وخفاياه، جـ١، ص٩٦.
(٢) المرجع السابق، ص٩٩.
(٣) قضية الفيزياء، ص١٥٦ ـ ١٥٨.

فالدقائق المادية في الأجسام الشديدة الحرارة تتحرك في سرعة كبيرة جدًا بينما تلك التي في الأجسام الباردة تتحرك بسرعة أقل.

وفي آخر الأمد يجد عدد من الدقائق السريعة الحركة وعدد من الدقائق البطيئة الحركة أنهما في حيز واحد فإن الدقائق السريعة ترتطم بالبطيئة حتى تصل المجموعتان إلى سرعة متوسطة ومشتركة.

وتصدق الصور المماثلة على كل صور الطاقة، فحيثما وجد قدر كبير من الطاقة في حيز ما، وقدر ضئيل مجاور مالت الطاقة إلى الانتقال من الحيز الأول إلى الثاني حتى تتم المساواة.. وهذه العملية لا رجوع فيها».

ويقول راسل: «لعل من أعوص المسائل التي تعترض طريق العلم في هذه الآونة الأخيرة تلك المشكلة التي نتجت عما يبدو لنا من انهيار العالم.

ذلك أن العالم مثلًا به من العناصر الإشعاعية ما ينحل باستمرار إلى عنصر أقل تركيبًا، ولا نعرف الوسيلة التي نتمكن بها من إعادة تجميع وتركيب هذه العناصر[(١)].

ونظرًا لأن الكون المادي يُعَدُّ في نظر الفيزيقيا متناهيًا ويتكون من عدد محدود وإن كان غير معروف من الإلكترونات والبروتونات، فهناك حد نظري للتجميع الممكن.. للطاقة في بعض الأماكن دون الأخرى، إذا رجعنا بالعصر إلى الماضي وجدنا بعد إيغالنا فيه.. أننا وصلنا إلى حالة للعالم لا يمكن أنها سبقت بحالة أخرى، وهذه الحالة الأولى هي التي كانت فيها الطاقة موزعة توزيعًا أبعد ما يكون عن المساواة»[(٢)].

---

(١) مجموعة عالمنا المجنون، جمع وترجمة: نظمي لوقا، ص٦٥.

(٢) مجموعة عالمنا المجنون، ص٦٥ ـ ٦٧.

ويشرح أدنجتون هذه النقطة فيقول:

«وكلما توغلنا في ماضي الزمن وجدنا أن العالم يزداد تمايزًا بالتدريج إلى أن نصل إلى لحظة كانت فيها قوى العالم متمايزة تمايزًا كاملًا، ومن المستحيل أن نتجاوز هذه اللحظة أيضًا في الماضي، فالتمايز الذي نتكلم عنه يبلغ مرحلة الكمال، ولا توجد سلسلة لا متناهية من حالات التمايز الأعلى والأكثر علوًّا، وهذا التنظيم نقيض الصدفة، فهو شيء لا يمكن حدوثه عرضًا واتفاقًا».

ويعلق راسل على أدنجتون فيقول:

«ويلاحظ أن أدنجتون في هذه الفكرة لم يستنتج حدثًا محددًا للخلق بيَدِ الخالق، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة، مع أن الحجج العلمية المؤدية إلى النتيجة التي يرفضها أقوى بكثير من الحجج التي تعارضها..».

ثم يقول: «إني أعتقد أنه يجب التسليم بأن ما يمكن أن يقال إثباتًا لفكرة أن الكون له بداية في الزمان في عصر ليس باللامتناهي هي في قدمه يرجح كثيرًا ما يمكن أن يقال إثباتًا لأي استنتاج آخر..».

وعلى الرغم من أن راسل يشك في سريان هذا القانون في كل الأزمان على أساس غيبي متعنت قائلًا: «قد لا يسري القانون الثاني للديناميكا الحرارية على كل الأزمان والأمكنة» فإنه يضطر إلى أن يقول: «ينبغي علينا أن نقبل مؤقتًا افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد وإن كان غير معروف..»[(1)].

(١) مجموعة عالمنا المجنون، ص٦٩، ٧٠.

وقد كان من البدهي أن يخضع راسل لهذه النتيجة وما تؤدي إليه من أن العالم من صنع خالق..

لكنه وقد وصل إلى هذه النقطة يبدو وكأن قد أصابه مس.

فيذهب يرتكب حماقات عجيبة..

إنه يرفض التسليم بالخالق، مفضلًا عليه القول: «بأن الكون قد بدأ تلقائيًّا»، فإذا بدا أن هذا قول عجيب، قال شيئًا أعجب، قال: «إنه ليس من قانون في الطبيعة يقول: إن ما يبدو عجيبًا لا يمكن أن يحدث»!!

وهو يفضل أن يرتكب هذه الحماقة العجيبة، على القول بخلق الله العالَم، ويرى أن قانون الطبيعة لا يقبل القول بالخالق؛ «لأن استنتاج خالق، للعالم هو استنتاج علته، ولا يسلم بالاستنتاجات العلية في العلم إلا حين تبدأ من قوانين محسوسة والخلق من العدم لم يره أحد».

هكذا: الخلق من عدم لم يره أحد على يد خالق لا يسلم به العلم، ولكن العلم يسلم بالخلق من عدم لم يره أحد إذا لم يكن على يد خالق.

ما أعجب هذا الحضيض الذي وصل إليه عقل الفيلسوف..

بطلان القول بالمصادفة في ظهور العالم ونظامه:

أولًا: القول بالمصادفة في ظهور العالم يسقط تلقائيًا عند إثبات حدوث العالم وفقًا لما تقدم؛ لأنها ـ أي المصادفة ـ إنما تثير الشبهات على أساس قِدَم العالم، وهي لا دور لها في الخلق من عدم، حتى عند القائلين بها.

ثانيًا: القول بالمصادفة نوع من التجهيل يلجأ إليه الإنسان عند جهله بالأسباب، وكسله عن البحث عنها ـ أي: عن هذه الأسباب ـ وإذن فالقول بالمصادفة من شأنه أن يكون متناقضًا مع وظيفة العلم، الذي يقوم منهجه على البحث عن الأسباب لا على التجهيل بها.

يقول الدكتور هايزنك: «إن العالم سواء كان فيزيائيًا أو بيولوجيًا أو سيكولوجيًا ـ يجب أن ينطلق في دراساته من افتراض أن ما يدرسه محتوم وخاضع للقانون العلمي وأن افتراضاته الأساسية تهزم بقدر ما يفشل في إقامة هذه القوانين»[1].

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر: «إذا سألتهم ـ أي الماديين ـ كيف وجد السديم[2] أصلًا؟ وأية قوة حركته؟ وما الذي أحكم تلك التغايرات بحيث انتهت إلى ذلك النظام المحكم؟

لم يجدوا مخرجًا إلا بالركون إلى القول بالمصادفة[3].

ويقول الدكتور جون كيمني: «إن القوانين الاحتمالية تدخل إلى العلم بسبب إخفاق جميع الوسائل الأخرى، وعندما نضطر إلى الاعتراف بجهلنا الكامل»[4].

---

(١) الحقيقة والوهم في علم النفس، ص٣٨٤.

(٢) هو المادة الأولية التي ظهر منها الفلك في زعمهم.

(٣) ملقى السبيل، ص١٦٦.

(٤) الفيلسوف والعالم، ص١١٨.

ويقول بيرتراند راسل في أخريات ما كتب: «لقد انتهيت إلى نتيجة هي أن الجوانب الرياضية من الاحتمال ذات شأن في الاستدلال العلمي أقل مما نعتقد»[1].

والسؤال الآتي يشرح أن درجة الاحتمال في قانون المصادفة ليست إلا تعبيرًا مهذبًا عن «الجهل»: إنني إذا ألقيت قطعة نقود فهل ستظهر الصورة أو الكتابة؟ هذا أمر لا أعلم عنه أي شيء، وليس لدي من الأسباب ما يجعلني أقول بإحدى النتيجتين دون الأخرى؛ لذلك أنظر إلى الاحتمالين على أنهم متساويان في درجة احتمالية، وأقول بأن لكل من الوجهين «احتمالًا مقداره نصف»؟!

وهكذا فإن الجهل بالأسباب هو السبب في افتراض تساوي الاحتمالات أو فيما يعرف بمبدأ السوية، فالقول بأن درجة الاحتمال نصف، لا يعني أي شيء، وإنما يعبر فقط عن أن معرفتنا عن وقوع هذا الحادث لا تزيد عن معرفتنا بوقوع الحادث المضاد.

ثالثًا: إذا كان بعض الماديين يزعمون أنهم يستندون إلى ما يسمى قانون المصادفة وهو أن «حظ المصادفة يزداد أو ينقص بنسبة عكسية مع عدد الاحتمالات» فإنهم يتناسون أن هذا القانون يصدق نظريًا ويكذب عمليًا.

ومعنى هذا أن هذا القانون على سبيل المثال يقرر بالنسبة للاعب النرد أن احتمالات ظهور رقم (١) المدون على أحد أوجه النرد الستة هو بنسبة واحد إلى ستة، أي: كلما رمينا النرد ست مرات فإن الوجه المدون عليه رقم (١) يظهر مرة.

ومن الواضح أن هذا صحيح من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فكلنا

(١) فلسفتي كيف تطورت، ص٢٣٥، ٢٣٦.

يعرف أننا إذا رمينا النرد ست مرات، فإن الوجه المدون عليه رقم (١) قد يظهر مرتين أو ثلاثًا أو أكثر، وقد لا يظهر على الإطلاق.

وإذن يفقد هذا القانون «قانونيته».

ويكذب هانز ريشنباخ عندما يدَّعي أن هذه الاحتمالات محسوبة لا طبقًا لتحليلات نظرية، ولكن طبقًا «لترددات لوحظت بالفعل في الماضي، وتنطوي على افتراض أن نفس الترددات سوف تسري تقريبًا[(١)] إلى المستقبل» لاجئًا إلى الاستشهاد بما يسميه قواعد المراهنة، قائلًا: «إن نسبة خمسين في المائة بالنسبة لوجهي العملة ـ تعني أن استخدام هذه القاعدة سيؤدي في المدى الطويل إلى أن يتساوى الطرفان المتراهنان على الفور»، ويوغل ريشنباخ في كذبه في هذه النقطة عندما يقول: «لو لم نك قد لاحظنا أننا نصل بمضي الوقت عند رمي قطعة العملة إلى تردد متساوٍ للوجهين لما تحدثنا عن احتمالات متساوية»[(٢)]..

وهو كاذب؛ لأن حقيقة الأمر وواقعه أن كل مقامر يعرف أن هذه القواعد تتخلى عنه وهو على مائدة القمار، وأنها ليست إلا مغالطات يغالط بها نفسه من يريد الاستمرار في مقامرات لا جدوى من ورائها[(٣)].

رابعًا: أن قانون المصادفة المشار إليه سابقًا ـ القائل بتناقض حظ المصادفة كلما تزايدت الاحتمالات ـ لا بُدَّ أن ينتهي إلى تقرير وصول هذا الحظ إلى نقطة العدم، كلما كانت الاحتمالات «لانهائية».

---

(١) تأمل قوله: «تقريبًا»؟!!

(٢) نشأة الفلسفة العملية، ص٢٠٨.

(٣) إذا أردت مزيدًا في هذه النقطة فاقرأ ما كتبه ليونيل روبي عن «مغالطة المقامر» في كتابه: «فن الإقناع»، ص٢٥٦.

والماديون القائلون بِقِدَم العالم ملزمون بالقول بلانهائية الاحتمالات القائمة فيه، وإذن فهم بحسب قانونهم ملزمون بالقول بأن حظ المصادفة في هذا المجال معدوم.

خامسًا: أنه بتطبيق هذا القانون على احتمالات ظهور أصل الحياة على الأرض فإن حظ المصادفة هنا يدخل في حكم المستحيل.

يقول «فرانك ألن» عالم الطبيعة البيولوجية في هذا الشأن: «إن البروتينات من المركبات الأساسية في جميع الخلايا الحية، وهي تتكون من خمسة عناصر: الكربون، والأيدروجين، والنتروجين، والأكسجين، والكبريت.

ويبلغ عدد الذرات في الجزئ البروتيني أربعين ألف ذرة، ولما كان عدد العناصر الكيمائية في الطبيعة اثنين وتسعين عنصرًا فإن احتمال اجتماع العناصر الخمسة لكي تكون جزئيًا من جزئيات البروتين يمكن حسابه لمعرفة كمية المادة التي ينبغي أن تخلط خلطًا مستمرًا لكي تؤلف هذا الجزيء، كما يمكن حسابه - أي: احتمال اجتماع العناصر الخمسة - لمعرفة طول الفترة الزمنية اللازمة لكي يحدث هذا الاحتمال.

وقد قام العالم الرياضي السويسري «تشارلز يوجين»، بحساب هذه العوامل جميعًا فوجد أن الفرصة لا تتهيأ عن طريق المصادفة لتكوين جزيء بروتيني واحد إلا بنسبة واحد إلى عشرة مضروبًا في نفسه على التوالي مائة وستين مرة، وهو رقم لا يمكن كتابته أو التعبير عنه كما ينبغي أن تكون كمية المادة اللازمة لحدوث هذا التفاعل - عن طريق المصادفة المزعومة - أكثر مما يتسع له الكون بملايين المرات، كذلك فإن تكوين هذا الجزيء على سطح الأرض وحدها

يحتاج من الناحية الزمنية إلى عدد من السنوات هو عشرة مضروبة في نفسها ٣٤٣ مرة، وهو أكثر مما يقدره العلماء لعمر الأرض.

هذا كله لكي يتكون جزيء بروتيني واحد، وهو مادة ميتة إما لكي يتكون البروتبلازم الذي يُعَدُّ أدنى صورة من صور الحياة...

إما لكي تظهر الصور المعقدة للحياة من النبات؟

إما لكي تظهر الصور الأكثر تعقيدًا من الحيوان؟

إما لكي يظهر الإنسان...؟[1].

فإن الأمر يحتاج إلى كون وإلى زمن لا يتفق مع تصورات العلم الحديث عن هذا الكون، وهذا الزمن[2].

سادسًا: أن القول بالمصادفة ليس إلا اختيارًا محضًا بين اختيارين:

القول بالإرادة الإلهية.

القول بالمصادفة[3].

---

(١) انظر: كتاب (الله يتجلى في عصر العلم)، لجون كلوفر.

(٢) التصور الحالي لحجم الكون هو كما قدمنا حسب نظرية أينشتين نصف قطره طوله ١٠ أس ٢٣ من الأميال، وعمره الزمني حسب أقصى التقديرات وأحدثها ١٨ مليارًا من السنين.

(٣) يذهب وليم جيمس إلى معنى خاص للمصادفة؛ بحيث يربط بينها وبين الإرادة الإلهية، ونحن نسوق هذا الرأي لنبين تشتت الفكر الذي يمزق ساحة القائلين بالمصادفة، وليس قبولًا لفكرتها تحت أي تفسير.

يقول وليم جيمس: «أوجدوا ما تشاءون من الضوضاء حول المصادفة، ولكن هذا لا يثنيني. فإني أعلم أنها لا تعني أكثر من التعدد».

ويعترف وليم جيمس بأن في كلمة «المصادفة» شيئًا كثيرًا من عدم التوفيق، والرغبة في التلاعب بالألفاظ والمشاكسة... =

ومن الواضح أن القول الأول هو الذي يميل إليه كل ذي عقل صحيح أو قلب سليم.

ولا دافع يدفع إلى القول الثاني من العقل أو القلب إلا أن يكون كراهية محضة لله ﷻ.

ومن العجيب الذي لا ينقضي فيه العجب أن ينسب المادي ما يحدث في

= ولكنه يقرر أنها أفضل كلمة يمكن التعبير بها - في نظره - عن معنى «الحرية» دون أن يترك لأحد فرصة المراوغة، وسلب كلمة الحرية باليمين ما أعطيت إياه بالشمال.

ثم يقرر وليم جيمس أن مذهبه التعددي، القائل بالحرية والاحتمالات والمصادفة... لا يعني إنكار «وجود إله حاكم للكون» أو أن يكون العالم «معلقًا تحت رحمة الاحتمالات، والمصادفات، وهكذا يكون غير مأمون ولا مضمون».

إنه يقول: «إن الاعتقاد في حرية الإرادة لا يتناقض في قليل ولا كثير مع الاعتقاد في وجود الله...».

إنه يذهب إلى أن الله ﷻ «يترك كثيرًا من التفاصيل في منهج العالم غير مسير، أما الاحتمالات نفسها فهي مرسومة مدبرة، ويكون تحقيق بعض هذه الاحتمالات متروكًا للمصادفة... يعني أن تعينها يبقى معلقًا حتى تحدث مسائل الفرصة المطلقة في الخارج».

وهذا - في نظره أيضًا - لا يعني خروج العالم من قبضة الله، يقول:

«أما بقية المنهج ونتيجته النهائية فهي مدبرة مقضية من الأزل، وهكذا ليس من الضروري أن يحدد الخالق تفاصيل الواقعات كلها حتى تقع فعلًا، ويكون علمه بالعالم في أي لحظة من اللحظات علمًا بالواقعات وبالاحتمالات، ولكنه يعلم يقينًا أن عالمه في مأمن من أن يضل طريقه، ويعلم أنه قادر على أن يرجعه إذا ما انحرف إلى هذه الناحية أو تلك، إلى الطريق المؤدي إلى النتيجة المحتومة المقدرة أزلًا.

وإذا كان وليم جيمس يعتقد أن هذا هو الحل الذي يوفق به بين قوله بالتعدد أو الحرية أو المصادفة، وبين القول بإله عالم حاكم للعالم، في مواجهة «الجبرية» التي تظن أن مذهبها يتضمن حل المشكلة من حيث إن علم الله وحكومته للعالم متضمنة في القول بأن للأشياء وجهًا واحدًا جبريًّا تقع عليه دون أي احتمالات أو مصادفات.

فإنني أرى أن الفكر الإسلامي يتجه اتجاهًا آخر مخالفًا لما عليه هذان الاتجاهان.

انظر: العقل والدين من ص١٤٠ إلى ص١٤٤.

الطبيعة من تقدم لا إلى الإرادة الإلهية التي يكرهها، ولكن إلى «الخطأ» الذي يقع بطريق المصادفة؟!.

إي والله، هكذا، «الخطأ» وليس الإرادة!!

فهم يقولون إن الكائنات الحية من خصائصها أن تنسخ صورًا من نفسها «ولكنها ـ كما يقول دكتور جوليان هكسلي عام ١٩٥١ ـ تتعرض في بعض الأحيان لشيء من عدم الدقة أو الخطأ في النسخ، وقد يعرض هذا الخطأ لأجزاء مختلفة من الكيان الوراثي يتعمق حتى يصل إلى ما نسميه «الجينات»، وهنا تأتي الطفرات، فالطفرات إذن هي عجز هذه الجينات عن أن تحتفظ ببعض الدقائق والتفاصيل.. وهكذا يصبح ما كان طفرات في الأصل سلالة من الجينات الظافرة، وهي المصدر الذي يمد الأحياء بكل ما يحدث فيها من تنوعات»، وهكذا تظهر الأنواع الجديدة، أي: يظهر الإنسان، نتيجة طفرة أي نتيجة خطأ...

هكذا ترتكب هذه المفارقات، لكي نتفادى القول بالإرادة ولنقول بالمصادفة.

وعلى الرغم مما في هذا القول من مناقضة لفكرة التطور التقدمي؛ إذ لا يتصور أن يكون نتيجة طفرات هي أخطاء، إلا أننا نقتصر هنا على مناقشة تطبيق قانون المصادفة، على هذه الطفرات.

هنا يلفت الدكتور ف. هـ. مترام النظر إلى مثالين يقدمهما لنا التاريخ الطبيعي لا يمكن تصورهما مع القول بهذه الطفرات المصادفية.

الحيوانات البحرية المسماة «شقائق النعمان» أو أنيموتيات البحر لها خلايا

لاسعة في أذرعها، وعند أخف لمسة لهذه اللوامس تنطلق تلك الخلايا في قوة وسرعة فتغمد في جسم الحيوان المتحرش بها.

ومن الغريب أن بعض الحيوانات البحرية الرخوة المعروفة «بالبزاقات» مسلحة بمثل هذه الخلايا اللاسعة، مع أن هذا النوع من حيوانات البحر لا يمت بأية صلة من صلات القرابة للأنيمونيات.

لكن الحقيقة هي أن البزاقات تستولي على الخلايا اللاسعة التي تتميز بها الأنيمونيات وتتغذى ـ دون أن تنفجر هذه الخلايا فيها عند التهامها للأنيموني... ـ فإذا التهمتها تنحدر الخلايا اللاسعة من معدة البزاقة سالكة قنوات مبطنة بأغشية ذوات أهداب، أو تحملها بعض الخلايا المتجولة في جسمها حتى تأوي إلى جيوب خاصة موجودة مباشرة تحت غطاء زوائد زاهية الألوان في الوجه العلوي للحيوان.

وهناك تترتب ترتيبًا دقيقًا متخذة أوضاعًا صحيحة تعدها لأن تنفجر في وجه العدو الذي يهاجم البزاقة.

فإذا لم تتمكن البزاقة من التهام بعض الأنيمونيات فلن تحصل على ذخيرتها من الخلايا اللاسعة، وإذا اقتصرت على نوع واحد من الأنيمونيات فإنها تحصل على نوع معين من هذه الخلايا، وإذا أكلت نوعًا غيره أحرزت أيضًا نوعًا آخر من الخلايا اللاسعة، وإذا حصلت على كفايتها من الخلايا اللاسعة كفت عن التهام الأنيمونيات حتى لو كانت جائعة.

١ ـ إن البزاقة تجرد الأنيموني من سلاحه.

٢ ـ إنها تستولي على خلاياه «أسلحته» وتستخدمها في الدفاع عن نفسها.

٣ ـ إنها مزودة بجهاز خاص لنقل الخلايا من معدتها إلى «أبراج ضرب النار» في جسمها.

وكل واحدة من هذه الظواهر الثلاث تحتاج في تكوينها ـ وفقًا للنظرية الداروينية الحديثة ـ إلى طفرة خاصة على الأقل، إن لم تكن تحتاج إلى أكثر من واحدة منها، ويجب أن تبقى هذه الطفرة أو الطفرات ويحتفظ بها وفقًا لقانون الانتخاب الطبيعي.

يقول الدكتور مترام: «إن تصور حدوث مثل هذه الطفرات على هذا النحو فوق ما يستطيع العقل التسليم به.

وإن من يسلم بمثل هذا جدير بأن يسلم بكل ما يقال».

أما المثال الثاني الذي يتعذر فهمه على ضوء أية نظرية من نظريات ـ الطفرات فهو تعاون نبات اليوكا **Yucca** «إبرة آدم» وفراشة اليوكا **Pronuba** وتبادلهما العمل على تكاثر كل منهما تكاثرًا ناجحًا.

فإن نبات اليوكا وإن كان ينمو جيدًا ويزهر في أوروبا لكنه لا ينتج بذورًا قط كما ينتجها في موطنه الأصلي ـ أمريكا.

ذلك لأنه في أوروبا يفتقد فراشة اليوكا، ولا تنفتح زهرة اليوكا سوى ليلة واحدة تأتي في أثنائها الفراشة وتجرف منها جميع مادة اللقاح اللزجة، وتشكلها في صورة كرة صغيرة مستخدمة في حملها والإمساك بها زائدة، معدة إعدادًا خاصًا لهذه العملية، ثم هي بعد ذلك تضع ثلاث أو أربع بيضات في مبيض الزهرة، ثم

تطير إلى ميسم الزهرة وتدفع بكرة اللقاح داخل كأس صغير معد لذلك، وما تلبث أن تنبت أنابيب من حبوب اللقاح، ثم تنمو إلى أسفل مارة خلال الميسم لكي تصل إلى المبيض وتخصب البذور الموجودة فيه.

وكذلك تفقس بيضات الفراش، وتعيش اليرقات الناشئة على البذور النامية، ولكنها لا تستنفد منها إلا ما يقرب من نصفها فقط في حين البقية الباقية من البذور تأخذ في نموها الطبيعي، وتكفل بقاء نوع نبات اليوكا.

أما يرقات الفراشة فإنه إذا تم نموها تغادر مبيض النبات خلال ثقوب تحدثها به ثم تهبط إلى الأرض متدلية على خيط من الحرير تصنعه هي لهذه الغاية أيضًا، ثم تصنع لنفسها شرنقة تظل عذراء في داخلها إلى أن يحل فصل الصيف، وهناك تأخذ الدورة في التكرار مرة أخرى وهكذا، أما إذا اتفق أن ـ نبات اليوكا لم يزهر في أحد المواسم السنوية، فإن العذارى تستمر كامنة في انتظار حلول الموسم التالي.

ولهذه العملية المذهلة من التعاون بين نبات اليوكا وفراشة اليوكا أشباه في التاريخ الطبعي لا تعد ولا تحصى، ولا يمكن تفسيرها مطلقًا على ضوء مبدأ الطفرات القائم على الصدفة.

يقول الدكتور مترام: «على من يريد أن يكون داروينيًّا حديثًا أن يحل لنا أسرار هذه التعاونات بافتراض أنها من آثار طفرات حدثت ثم أبقاها قانون الانتخاب الطبيعي، وأقل ما يقال هو أن ضبط التوقيت وتنسيق الخطى بين هذه الطفرات أمر لا يتصوره العقل»(١).

وهكذا يتبين لنا نحن أن الهرب من القول بالإرادة الإلهية إلى القول

(١) الأساس الجسماني للشخصية، ص٢٠٧ ـ ٢١٣.

بالمصادفة في تفسير هذه الظواهر لا يمكن أن يكون نتيجة نظر عقلي أو عملي، وإنما هو كما يقول بسكال نتيجة إرادة، إرادة مصممة على الإلحاد مهما يكن من أمر.

ويقول الدكتور ليكونت دي نوي:

«نكرر القول بأنه لا توجد حقيقة واحدة أو نظرية واحدة في يومنا هذا تقدم تفسيرًا قاطعًا لمولد الحياة وتطور الطبيعة.

ولقد درسنا مسألة أصل الحياة، فوجدنا أننا مضطرون إلى أن نقبل فكرة تدخل قوة سامية يدعوها العلماء أيضًا «الله» وهي عكس الصدفة»[1].

ومن العجيب المدهش كما يذكر الدكتور ليكونت دي نوي أن بعض الملحدين، يجيز استعمال كلمة «ضد الصدفة» بدلًا من كلمة «الله»، ويقترح حذف هذه من المعاجم ووضع تلك مكانها. جاهلًا أنه بذلك يهدد صرح العلم كله بالانهيار؛ لارتكازه على «حساب الاحتمالات»[2].

ويستطرد دجي نوي مستثنيًا قائلًا: «إلا إذا قبلنا فكرة أن الحياة تتبع في بعض نواحيها قوانين غريبة عن عالمنا الفيزيائي، تخضع فيها لقبول تأثير غير عقلي، - ما ورائي - وهنا يصبح الاسم الذي نعطيه لهذا التأثير ليس هو جوهر الموضوع».

وهكذا يتبين لنا حيرة العلم الإلحادي أو الإلحاد العلمي، وتخبطه اللانهائي، كلما أشاح بوجهه عن طريق الله.

ويتحدث السير آرثر طومسون عن مظاهر الروعة في العالم كما يكشف عنها

(١) مصير البشرية، ص١١٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٨.

العلم الحديث في صورة لا تتفق مع القول بالمصادفة.. بادئًا بما يسميه: «الروعة في وفرة القوة في العالم» فيقول:

«تلك القوة التي تبقي أرضنا الدوارة متماسكة في دورانها حول الشمس والتي تبقي مجموعتنا الشمسية بعضها مع بعض في رحلاتها بالفضاء بسرعة ١٢ ميلًا في الثانية في اتجاه نقطة في السماء - قريبة من النجم البراق فيجا - تسمى «منتهى طريق الشمس» كما أنه توجد على النقيض الآخر قوة في دنيا شرسة في داخل الذرة المعقدة تنطلق طاقاتها الحبيسة، وتعمل على استمرار الطاقات التي تشعها الشمس والنجوم. ومن هذين الطرفين من الضخامة اللانهائية والدقة اللانهائية توجد قوى الحياة - القوة التي تعمل على تشغيل الساعد - وقوة السمكة بما لها من محركات أحسن من محركات الباخرة موريتانيا، وقوة الحياة في تكرار نفسها؛ بحيث إنه في ساعات قليلة قد يصبح ميكروب غير مرئي ملايين الميكروبات الفتاكة».

ثم يتحدث عن الروعة التي يمكن أن نجدها فيما في الكون من ضخامة فيقول:

يستغرق الضوء ٨ دقائق ليصل إلينا من الشمس على الرغم من أنه ينتقل بسرعة قصوى تبلغ حوالي ١٨٦٣٠٠ ميل في الثانية، ونحن نرى أقرب نجم إلينا من خلال الضوء الذي يشع منه منذ أربع سنوات، وضوء فيجا في الصورة التي كان عليها منذ سبعة وعشرين عامًا مضت، كما أن معظم النجوم التي نراها دون تلسكوب تبدو لنا كما كانت عندما درسها جاليليو في أوائل القرن السابع عشر.

ثم يتحدث عن: **الروعة في تعقيد الأشياء وتشابكها.**

فيقول:

«هناك ما يدل على مصادر لا نهائية في نشوء الاختلافات الفردية.

فقد علم أرسطو ـ منذ أكثر من ألفي سنة مضت ـ بوجود حوالي خمسمائة نوع من الحيوانات المختلفة. ولكن تبلغ الآن قائمة الحيوانات المسماة والمعروفة خمسة وعشرين ألف نوع مختلف من الحيوانات الفقارية. كما أن أنواع اللحم ليست متشابهة، ولكن هناك نوعًا واحدًا من اللحم في الإنسان، وآخر للوحوش، وآخر للأسماك، ثم آخر للطيور، ويختلف دم الحصان عن دم الحمار، كما أنه يمكننا معرفة الطائر من ريشة واحدة والسمكة من بضع قشور، وربما لا يسر الفرد كثيرًا للحقيقة التي تقول: إن الشخص العادي عنده خمسة وعشرون بليون كرة دموية حمراء تنقل الأكسجين والتي إذا ما رصت فإنها تغطي مساحة قدرها ٢٣٠٠ ياردة مربعة، ولا بُدَّ أن هناك دلالة للأرقام التي توضح أنه يوجد في قشرة المخ ـ وهي المسئولة عن كل العمليات العقلية العليا ـ ما يقرب من تسعة آلاف مليون خلية عصبية. بمعنى أن هذا الرقم يزيد على عدد سكان العالم حاليًا خمس مرات، وبكل تأكيد أكثر مما يستطيع المخ حاليًا الاستفادة منه.

ولا بُدَّ أن نسلم بأننا نتاج خلق رائع، فأجسامنا تتكون من ملايين الخلايا، إلا أن هناك البساطة بين طيات تلك الضخامة؛ إذ إن لكل خلية نفس الأساس التركيبي. وبين ثنايا محتوى الخلية الغروري تطفو النواة التي تحتوي على ٤٧ كروموسومًا «وفي المرأة ٤٨» كل واحدة منها في شكل عقد من الكروموسومات الأصغر، وهكذا وهكذا.

وكذلك فإننا نعلم أن العناصر تختلف بعضها عن بعض فقط في عدد وتوزيع

الإلكترونات والبروتونات التي تشكل تركيبات ذرية. فأي قدرة خالقة تلك التي شكلت نسيج هذا الكون العظيم التنوع من نوعين اثنين من الخيوط الفيزيائية، وهذا بالإضافة بطبيعة الحال إلى العقل الذي يقوم دائمًا بالبحث في أسرار النول الذي يقوم بهذا النسيج».

ثم يتحدث عن الروعة في «**نظام ودقة الطبيعة**» ـ فيقول: إننا نعيش في عالم غاية في الدقة يخضع لجميع أسس التعليل. وكلما تقدم العلم زادت قدرة الإنسان على التنبؤ بما قد يحدث من أحداث، فقد تنبأ عالمان من علماء الفلك بوجود نبتون قبل اكتشافه كما تنبأ الكيميائيون بعناصر جديدة ويستطيع عالم الأحياء ليس فقط إحصاء الدجاج قبل فقسه، ولكن التنبؤ بصفاته، فنظام الكون أعظم دقة، ويوضح لنا أعلام الفيزياء أنه لا يمكن التفكير في أن هذه الدقة وليدة المصادفة».

ثم يتحدث عن الروعة الجمالية:

«وهي الأساس الخامس الذي يتعلق بالناحية العاطفية من شخصياتنا» فيقول:

«لقد كان لوثر على حق عندما نادى بأنه من الأشياء العظيمة القيمة أن ننظر إلى الجمال لا على أنه شيء غريب عن الدنيا التي نعيش فيها أو أنه شيء عفوي لظاهرة معينة، ولكن على أنه كشف لذلك الأساس الذي يتخلل الواقع بكل ظواهره الحية».

ثم يتحدث عن الروعة «**في الخصائص الأساسية للكائنات الحية**» فيقول:

«فيجب علينا أن نتفهم بعمق ما يكشفه لنا علم الكيمياء الحيوية والفيزياء

الحيوية، ويجب علينا أن نحاول فهم كل ما يمكن أن يشكل في شكل غروي، وهكذا عندما يتكشف كل هذا فإنه تتبقى ظاهرة تتكشف في الكائنات الحية وتوضح أعماقًا جديدة للطبيعة، فالحياة مستمرة نامية متكاثرة متنوعة وفوق كل هذا متطورة».

ثم يتحدث عن الروعة في «التطور» فيقول:

«ليس الأمر مقصورًا على مجرد انسياب «الأشياء» إلى أعلى، بل «الحياة» نفسها هي التي تنساب إلى أعلى. ففي خضم هذا الفيضان الذي لا يتوقف لا يقتصر الأمر على الإبقاء عليها وإنما يتعداه إلى تحسينها. والتغيرات ليست مشاهدة متغيرة ومختلفة الألوان، ولكن عبارة عن: «لحن دائم التقديم». فخلال الأجيال الطويلة الغابرة أصبحت الأرض مهدًا للحياة، وظهرت كائنات أكثر نبلًا ورقيًا وازداد تفوق الحياة على الأشياء، والعقل على الجسم إلى أن ظهر الإنسان في النهاية، الذي توج أروع شيء في الحياة؛ إذ إنه أعطى لكل شيء آخر قيمة عظيمة وعميقة، وفي حين يجب أن نعدّ الإنسان في ضوء التطور كقمة للطاقة الفكرية، فإنه يواجهنا أمر أكثر تعقيدًا وهو التفكير في التطور في ضوء الإنسان. إنها حقيقة بَدِهيّة فلسفية، ولكن لا بُدَّ للعلماء أن يتساءلوا: «من الذي يستطيع أن يقول هذه هي نهايتك أيها التطور»[1].

وهكذا يقدم لنا نماذج الروعة التي تتحدث عن القصد والتدبير في نظام العالم.

بل إن العناية الإلهية لتبدو باهرة الضوء في لمساتها الحانية على حالات الضعف والنقصان، يقول الأستاذ آشلي مونتاجيو:

---

(١) العلم أسراره وخفاياه، جـ١.

«إن العته الطفولي المصحوب بالعمى من الحالات التي تستأصل نفسها من الجماعات الكبيرة عن طريق موت ضحاياها في سن مبكرة»[1].

ويقول:

«وناقصو العقول لا يتكاثرون بطريقة فعالة.

فمعدل الوفاة بين المعتوهين الذين ينتمون إلى أدنى مرتبة من مراتب ضعف العقل ولا يستطيعون عمل أي شيء لأنفسهم.. يزيد أكثر من خمسة أضعاف عنه بين السكان عامة.

أما معدل الوفاة بين المعتوهين الذين يستطيعون تعلم الأعمال اليدوية البسيطة فيزيد حوالي الضعف عنه في السكان عامة..

وكلما ازدادت درجة ضعف العقل بين ناقصي العقول انخفضت قدرتهم على التكاثر، وبذلك يعمل مؤثرًا على الحد من تضاعفهم».

«أما الأشخاص الذين هم عند حافة النقص العقلي فإن قدرة الإخصاب لديهم أكبر من القدرة المتوسطة، ولكن هذه القدرة الأكبر نفسها مفيدة للجنس البشري. فهناك الأشخاص يحملون من الجينات ما يؤدي إلى إنتاج قدرة عقلية أكبر؛ ولذلك فإن أطفالهم يعملون على تعويض النقص الناتج عن القدرة الإخصابية المنخفضة في ذوي العقول فوق المتوسطة»[2].

فما أعجب أن يقول داروين بعد ذلك، متجاهلًا كل هذه الدلائل على العناية والقصد والتدبير، وذلك في كتابه أصل الأنواع:

(١) الوراثة البشرية، ٤٣٥-٤٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣٥.

«تنشأ التغيرات بتأثير الطبيعة المطلقة.

وغالبًا ما نسبنا حدوثها للمصادفة العمياء، على أن كلمة مصادفة هنا اصطلاح خطأ محض يدل على اعترافنا بالجهل، وقصورنا عن معرفة السبب في حدوث كل تغير معين يطرأ على الأحياء»[١].

وهنا يدافع إسماعيل مظهر عن داروين؛ حيث يعلن أنه ليس كل القائلين بالمصادفة ملاحدة[٢].

وهذا دفاع غريب حين يكون القائلون بالمصادفة يودون بها منع القول بالإرادة الإلهية.

عندما تنتهي الأسباب الطبيعية إلى حالة لا تظهر علتها في الطبيعة نكون في موقف، إما أن نقول فيه بالإرادة الإلهية وإما أن نقول بالمصادفة، ولا يمكن الجمع بينهما، ومن هنا يتبين أن القول بالمصادفة مجرد رفض للقول بالإرادة الإلهية، فكيف لا يكون هذا إلحادًا؟

ومن العجيب أن الماديين يبدأون السير في بحثهم منطلقين من القول بأن القول بالإرادة الإلهية إنما هو محض عجز من الإنسان عن معرفة الأسباب، وأن معرفة الأسباب تلغي القول بالإرادة الإلهية.

وهاهم في نهاية الشوط إذ يعلنون العجز عن معرفة السبب تسود وجوههم في متجه القول بالإرادة الإلهية، ويقفون وقفة حمر الوحش ناخرين من أنوفهم قولتهم الوبيئة «المصادفة».

---

(١) ملقى السبيل، ص١٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٥ ـ ١٦٧.

يقول راسل - وهو ملحد:

«إننا نجد حتى في مملكة الكواكب عمليات تنطوي على خصائص غائية لا تختلف اختلافًا جوهريًا عن ملامح السلوك الغرضي في الحيوانات العليا»[1] فكيف يتأتى القول بالمصادفة إذن؟

إنه إذا كان الماديون يقولون بالمصادفة «كتفسير لوجود المادة وحركتها ونظامها» فهم يلتزمون أيضًا بالتدبير والقصد «لاعترافهم بالوعي والعقل كحالة راقية من أحوال المادة»، وهنا نسألهم عن وجود العالم وتقدمه، أهو أجدر أن يعزى إلى الصدفة أو أجدر أن يعزى إلى التدبير والقصد؟

وكما يقول سقراط: «أرأيت لو عرضت عليك مصنوعات مختلفة منها ما هو خفي المنفعة ومنها ما له ظاهرة وحكمة في الوجود باهرة، فأيهما أولى بأن تظنه من نتائج الصدفة والاتفاق، أو من نتائج العقل والحكمة»[2].

يقول الله ﷻ في القرآن الكريم:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

(١) بيرتراند راسل، للدكتور محمد مهران، ص١٣٥.

(٢) انظر: بقية الحوار بين سقراط وتلميذه المنكر لوجود الله «الإسلام في عصر العلم» لمحمد فريد وجدي، ص١٦٣.

القسم الرابع

المدخل العملي

١ - الإسلام والفلسفة العملية.

٢ - الضرورة العملية وفلسفة التسليم.

٣ - الضرورة العملية وفلسفة الإنذار

١ـ الإسلام والفلسفة العملية[1]

من الحقائق المُسلَّمة اليوم: أن المجتمع الإسلامي يمر بأزمة شديدة.

قد يذهب كثيرون إلى أنها أزمة «تقدم»، ـ أي: وليدة المجاهدة والتحرك نحو مستقبل أفضل ـ وقد يشك بعضنا في ذلك، ولكنها عند الجميع «أزمة» حقيقية، تحتاج إلى معالجة وتبصرة.

ولقد ذهبت إلى غير رجعة الفلسفة القائلة بميكانيكية التقدم، أو حتميته التلقائية، وأصبح من المقرر علميًّا أن إيجابية الإنسان، ومساهمته الإرادية عنصر أصيل في التحرك نحو الأفضل...

وإذا كان المجتمع ـ أي مجتمع ـ يتكون من ثلاثة عناصر:

الإنسان أولًا، ومعطياته المعنوية ثانيًا، ومعطياته المادية ثالثًا، فإنه يمكننا أن نقول: إن أزمة المجتمع الإسلامي المعاصر لا ترجع إلى شيء من معطياته المعنوية، أو المادية.

إنه يملك من المعطيات المعنوية ما إن تمسك به فلن يضل أبدًا «كتاب الله وسنة رسوله».

ولقد أسهب الكاتبون في بيان هذه الحقيقة، كما أسهبوا ـ بما فيه الكفاية ـ في الرد على المبشرين والمستشرقين الذين يشككون في صلاحية الإسلام للتقدم في العصر الحاضر[2]، وأثبتوا بما لا يدع مجالًا لمستزيد أن الإسلام صالح لقيادة

---

(١) رغم أننا نسوق المدخل العملي هنا ضمن المداخل الأخرى إلا أننا ندرك وننبه إلى أنه وحده الذي يظل قائمًا بعد أي تشويش أو نقد.

(٢) انظر كتابنا: الفكر الإسلامي والتيارات الفكرية المعاصرة.

حركة التقدم في كل زمان ومكان، بل أثبتوا أنه هو وحده الصالح لهذه القيادة، وأن تقدم الغرب في بعض نواحي الحياة ـ إنما كان بأخذه ببعض القيم الإسلامية، وأن تأخر الدول الإسلامية إنما كان لإهمالها الأخذ بهذه القيم.

في هذا المجال أعتقد أنه لا موضع لزيادة إلا بالإيضاح والشرح.

أما من ناحية المعطيات المادية فإن المجتمع الإسلامي المعاصر يملك ما إن أفلح في استثماره فلن يخيب أمره أبدًا.

أ ـ ثروة من البشر تبلغ المئات من الملايين..

ب ـ ثروة زراعية هي اليوم ـ بحسب إمكاناتها الدفينة ـ تمثل «مخزن الغذاء» للعالم.

جـ ـ ثروة معدنية وبترولية يقوم عليها النشاط الصناعي والتكنولوجي في العالم المتحضر والمتخلف على السواء.

د ـ مواقع جغرافية واستراتيجية هي أخطر وأهم المواقع على خريطة العالم المتحضر.

هـ ـ رصيد من النقد الحر «العملة الصعبة» يمثل أخطر قوة نقدية في الاقتصاد العالمي.

إنه بهذه المقاييس تتوفر له إمكانات مادية لم تتوفر لأمة في التاريخ وعلى الرغم من هذه المعطيات المعنوية والمادية، فإن هذا المجتمع ـ الإسلامي المعاصر ـ يرسف في أغلال الجهل والفقر والمرض والعبودية والتخلف.

وهنا نرجع بالضرورة إلى شخصية المسلم المسئولة عن الاستفادة بهذه الإمكانات لنتساءل عما أصابها.

وفي اعتقادي أن هناك آفة لحقت بهذه الشخصية.

ويصبح العلاج من ثَمَّ يتحتم أن يوجه إليها.

وفي هذا مصداق قوله ـ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

وقوله ﷺ: «أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ»[1].

وفي اعتقادي أن هذه الشخصية ـ لحسن الحظ ـ لا تزال غنية فياضة بالمشاعر القوية للإسلام: فرحًا له أو غضبًا من أجله.

ولكن ـ لسوء الحظ ـ فإن سيل المشاعر ـ هذا الذي يتدفق كما يتدفق البترول من أرض المسلمين، يتوقف عند هذه المرحلة، الفرح تارة والغضب تارة أخرى، كما يتوقف جهدهم عند حد خروج البترول، من أرضهم.

بعد ذلك يذهب كل شيء بددًا.

وهنا فلنرجع إلى الشخصية الإسلامية مرة أخرى لنتساءل: إذا لم يكن العيب في طاقتها الشعورية، فمن أين يأتي؟

❀ ❀ ❀

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، (١/ ٢٠ رقم: (٥٢)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، (٣/ ١٢١٩، رقم: (١٥٩٩)، كلاهما من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما.

في رأينا أن الآفة الخطيرة التي أصابت الشخصية الإسلامية المعاصرة هي نوع من الشلل أصاب مكمن التفكير فيها.

وبدون مواربة هي نوع من «المرض العقلي».

وبشيء من التحديد هي: «فقدان النظرة العملية».

ولكي أكون واضحًا فإن ما أريده بالنظرة العملية شيء غير العمل. فمع أهمية العمل وضرورته القصوى ـ ومع الاعتراف بتقصيرنا الشديد فيه ـ إلا أن جذر القضية يرجع إلى «موضع الربط بين النظر والعمل».

العمل بلا نظر، والنظر الذي ليس من شأنه أن يؤدي إلى عمل.. كلاهما ضلال أو دمار، هذه هي القضية.

والنظر الذي ليس من شأنه أن يؤدي إلى عمل، هو ما ينطبق على التأمل العقلي المغلق على ذاته، ولا ينطبق على ما يمكن أن يطلق عليه في العصر الحديث، «العلم البحت»، فالعلم البحت من شأنه أن يؤدي إلى عمل.

ومن هنا فإن الجهود التي تبذل في (العلم البحت) تسمح بها الفلسفة العملية التي ندعو إليها.

يقول إميل بيكار في كتابه: (العلم الحديث):

«إن المنتشين بخمر العلم، أولئك الحالمين الذين يبدون وكأنهم قد تاهوا في تأملاتهم، هم في الواقع رجال عمليون على طريقتهم، فقد يأتي التطبيق أحيانًا بطريقة غير متوقعة».

ومع ذلك فقد أدرك العلماء ضرورة التخطيط لربط هذا العلم البحت بالناحية التطبيقية، وحذروا من التلقائية التي قد ينساق لها العاملون في هذين المجالين:

يقول العالم الفيزيائي الشهير لويس دي برولي: «هناك سؤال مهم عما إذا كان يجب بذل بعض الجهود في سبيل الحفاظ على علاقة وثيقة بين العلم البحت والعلم التطبيقي؟

ولتحاشى انفصال قد يكون كارثة بالنسبة للواحد كما هو الآخر؟..».

ثم يجيب عن هذا التساؤل فيقول:

«إن التعاون الوثيق بين العلم والتقنيات أمر مرغوب فيه إلى أقصى الحدود، فمن المحتمل أن يتأخر أو حتى يتوقف التقدم الصناعي إذا لم يقدم له العلم البحت نتائج أبحاثه، ولكن المنفعة متبادلة، ويستطيع العلم البحت أن يجني فائدة كبرى من وراء التطبيقات العملية لأبحاثه.

إن أحد الأخطار الكبيرة التي تواجه العلم البحت هو أن ينطوي على نفسه»[1].

وهذه الأخطار لا تقتصر على مجرد التراجع أو الانحراف الذي تتعرض له مسيرة العلم ذاته، ولكنها تنسحب أيضًا إلى الآثار المدمرة التي تترتب في عالم الأخلاق والقيم.

(١) الفيزياء والميكروفيزياء، ص٢٩.

غالبًا ما قيل: إنه ينبغي أن يحب المرء «الفن من أجل الفن»، ولقد وجدنا من يعترض - بحق - بأن الفن يمكن أن يكون لا أخلاقيًا، وأن هذه الأخلاقية قد يكون لها أوخم العواقب، ومهما تكن هذه العواقب وخيمة فإنها لا تعد شيئًا بجانب تلك التي قد تنشأ عن استخدام سيئ للعلم؛ بحيث يصبح شعار «العلم من أجل العلم» بدوره موضعًا للهجوم[1].

❁ ❁ ❁

إن الحضارة الإسلامية إنما ظهرت وتقدمت وارتقت، بعبقريتها النابعة من الإسلام في إدراكه «لموضع الربط بين النظر والعمل».

* يقول بعض السلف: العلم يهتف بالعمل، فإن أجاب حل وإلا ارتحل[2].

* وعن عثمان وابن مسعود وأبي رضي الله عنهم أن رسول الله ﷺ، كان يقرئهم العشر فلا يجاوزونها إلى عشر أُخَر حتى يتعلموا ما فيها من العمل «فيعلمنا القرآن والعمل جميعًا»[3]:

* وفي موطأ مالك رضي الله عنه: أنه بلغه أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما مكث في سورة البقرة ثماني سنين يتعلمها، وذكر عبد الله عن أبيه رضي الله عنهما قال: تعلم عمر البقرة في اثنتي عشرة سنة فلما ختمها نحر جزورًا[4].

(١) المرجع السابق، ص٢٩٨.
(٢) أخلاق العلماء، للشيخ محمد سليمان، ص٢٢٥، ط. الأزهر.
(٣) تفسير القرطبي، جـ١، ص٣٩.
(٤) أخلاق العلماء، ص٢٢٧.

ومن هذا الباب أحاديث أخرى: كقوله ﷺ:

«الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ، خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَلَا تَعْجَزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ، فَلَا تَقُلْ لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ قَدَرُ اللهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ»[1].

وقوله ﷺ: «اغْتَنِمْ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ: شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ، وَغِنَاكَ قَبْلَ فَقْرِكَ، وَفَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ، وَحَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ»[2].

* ويقول رسول الله ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «اللهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الأَرْبَعِ: مِنْ عِلْمٍ لاَ يَنْفَع وَمِنْ قَلْبٍ لاَ يَخْشَعُ، وَمِنْ نَفْسٍ لاَ تَشْبَعُ، وَمِنْ دُعَاءٍ لاَ يُسْمَعُ»[3]...

ويقول ﷺ: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الْقَدَرِ، باب: في الأمر بالقوة وترك العجز، (٤/ ٢٠٥٢، رقم: ٢٦٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، كتاب: الرقاق (٤/ ٣٠٦ ح رقم ٧٨٤٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وقال الحاكم عقب تخريجه: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: التعوذ من شر ما عُمِل ومن شر ما لم يُعمَل (٤/ ٢٠٨٨/ ح:٢٧٢٢) من حديث زيد بن أرقم رضي الله عنه بمثله، وفيه زيادة في أوله، وأخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الصلاة، باب: تفريع أبواب الوتر، باب: في الاستعاذة (٢/ ٩٢ ح رقم ١٥٤٨)، والحاكم في «المستدرك»، كتاب: العلم (١/ ١٠٤ ح رقم: ٣٥٥) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الحاكم عقب تخريجه: «هذا حديث صحيح، ولم يخرجاه».

حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما علم، ولم يوفق فيما يعمل، حتى يستوجب النار»[(١)].

وفي المنهج العملي يأتي قوله ﷺ:

«أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ مُنَفِّرُونَ، فَمَنْ صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ المَرِيضَ، وَالضَّعِيفَ، وَذَا الحَاجَةِ»[(٢)].

وقوله ﷺ: «مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ»[(٣)].

ويقول ﷺ: «لَأَنْ يَحْتَزِمَ أَحَدُكُمْ حُزْمَةً مِنْ حَطَبٍ، فَيَحْمِلَهَا عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيعَهَا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ رَجُلًا، يُعْطِيهِ أَوْ يَمْنَعُهُ»[(٤)].

ويقول ﷺ: «كَانَ دَاوُدَ عليه السلام كَانَ لَا يَأْكُلُ إِلَّا مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»[(٥)].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العلم، باب: الغضب في الموعظة والتعليم، إذا رأى ما يكره، (١/ ٣٠، رقم: ٩٠) من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه، وأخرجه البخاري أيضًا في «صحيحه»، كتاب: الأذان، باب: إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء (١/ ١٤٢/ ح:٧٠٣) ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام (١/ ٣٤١/ ح:٤٦٧) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بمثله، وفيه زيادة في آخره.

(٣) أخرجه الترمذي في «جامعه»، أبواب: الزهد، ٤/ ١٣٦، رقم: (٢٣١٧)، وابن ماجه في «سننه»، كتاب: الفتن، باب: كف اللسان في الفتنة، (٢/ ١٣١٥/ ح:٣٩٧٦) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: الاستعفاف عن المسألة، ٢/ ١٢٣، (١٤٧٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: كراهة المسألة للناس، ٢/ ٧٢١، رقم: (١٠٤٢)، كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: كسب الرجل وعمله بيده، (٣/ ٥٧، رقم: ٢٠٧٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ويقول ﷺ: «كَانَ زَكَرِيَّا عَلَيْهِ السَّلَامُ نَجَّارًا»[(١)].

ويقول ﷺ: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»[(٢)].

وقوله ﷺ: «أَيَعْجِزُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَقْرَأَ ثُلُثَ القُرْآنِ فِي لَيْلَةٍ؟» فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَقَالُوا: أَيُّنَا يُطِيقُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ فَقَالَ: «اللهُ الوَاحِدُ الصَّمَدُ ثُلُثُ القُرْآنِ»[(٣)].

وقوله ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَالوِصَالَ» قالها مرتين، قِيلَ: إِنَّكَ تُوَاصِلُ، قَالَ: «إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ، فَاكْلَفُوا مِنَ العَمَلِ مَا تُطِيقُونَ»[(٤)].

وعن خارجة بن زيد بن ثابت قال: كان زيد رضي الله عنه إذا سئل عن شيء قال: هل وقع؟ فإن قالوا له لم يقع لم يخبرهم، وإن قالوا وقع أخبرهم[(٥)].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: في فضائل زكريا عليه السلام، (٤/ ١٨٤٧، رقم: ٢٣٧٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: كسب الرجل وعمله بيده، (٣/ ٥٧، رقم: ٢٠٧٢) من حديث المقدام بن معدي كرب رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فضائل القرآن، باب: فضل قل هو الله أحد ٦/ ١٨٩، رقم: (٥٠١٥) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها باب: فضل قراءة ﴿قل هو الله أحد﴾، (١/ ٥٥٦/ ح:٢٥٩).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصوم، باب: التنكيل لمن أكثر الوصال، ٣/ ٣٨، رقم: (١٩٦٦)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الصيام، باب: النهي عن الوصال في الصوم، ٢/ ٧٧٤، رقم: (١١٠٣) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله، باب: ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى بالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار (٢/ ١٠٦٥/ ح:٢٠٥٨)، بسند حسن لحال عبد الرحمن بن أبي الزناد المدني.

وعن مسروق قال: كنت أمشي مع أُبَيِّ بنِ كَعْبٍ رضي الله عنه فقال له رجل - يا عماه كذا وكذا، فقال: يا ابن أخي، أكان هذا؟ قال: لا، قال: فاعفنا حتى يكون[1].

ويقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾[الصف: ٢، ٣].

ويقول تعالى: ﴿كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾

[آل عمران:٧٩].

قال بعض المفسرين: معناه كونوا عاملين بما كنتم تعلمون الناس من الكتاب[2].

وقال بعض العلماء: إذا تعلم المؤمن العلم مقدار ما يحتاج إليه ينبغي أن يشتغل بالعمل به. ويترك العلم.

وقال بعضهم: إذا اشتغل بزيادة العلم، فهو أفضل بعد أن لا يدخل النقص في فرائضه[3].

ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «من لم ينفعه ظنه لم ينفعه يقينه»[4].

ويقول الشعبي: «إنما العالم من اتقى الله»[5].

(١) نقلًا عن أعلام الموقعين، جـ١، ص٦١.
(٢) تنبيه الغافلين، للسمرقندي، ص٢.
(٣) بستان العارفين، ص٣.
(٤) انظر: العقد الفريد، لابن عبد ربه، جـ٢، ص٢٠٦، ٢٢٠، ٢٤٢، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٥٦م.
(٥) انظر: العقد الفريد، لابن عبد ربه، جـ٢، ص٢٠٦، ٢٢٠، ٢٤٢.

ويقول ابن عبد ربه: «العلم علمان: علم حمل وعلم استعمل، فما حمل منه ضر، وما استعمل منه نفع»[(١)].

وقد استعمل العرب كلمة الحكمة لتنطوي على فلسفة خاصة في الربط بين العلم والعمل[(٢)].

ويعرف ابن فورك من علماء الكلام العلم بأنه: «ما يصح ممن قام به إتقان الفعل»[(٣)].

ويقرر الإمام الغزالي: «أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل...»، وهو يرى أن «من العمل العلم العملي، أعني ما يعرف به كيفيته»، ويقرر أيضًا أنه: «لكون الصواب في العمل لأكثر الخلق استقصاه النبي ﷺ تفصيلًا وتأصيلًا، حتى علم الاستنجاء وكيفيته، ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية أجمل ولم يفصل، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى:١١]»[(٤)].

إلا أن الإمام الغزالي بعد ذلك حاول أن يرفع من شرف العلم النظري إلى مرتبة أعلى من مرتبة العلم العملي؛ لأن الرسول ﷺ «بعد إجمال العلم ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل ما لا يكاد يحصى» كقوله... ﷺ: «تفكر

(١) انظر: العقد الفريد، لابن عبد ربه، جـ٢، ص٢٠٦، ٢٢٠، ٢٤٢.
(٢) انظر: كتاب التمهيد في الفلسفة، للشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص١٠٦ إلى ص١١١.
(٣) المواقف، جـ١، ص٨٢ إلى ص٨٦.
(٤) ميزان العمل، للغزالي، ص٢٢٧ وما بعدها، ط ١٩٦٤م.

ساعة خير من عبادة ستين سنة»[(١)]، وكقوله.. ﷺ: «فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ، كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ»[(٢)]،[(٣)].

وهو يرى - خلافًا لما نراه - أن المقصود في العلم المفضل هنا العلم النظري لا العملي؛ وذلك لأمرين «أحدهما: أنه فضل العالم على العابد، والعابد هو الذي له العلم بالعبادة وإلا فهو عابث فاسق».

وما دام الأمر كذلك: أن العالم أفضل من العابد والعابد لديه العلم العملي فالذي فضله الرسول.. ﷺ.. هو العلم النظري.

«والثاني: أن العلم بالعمل لا يكون أشرف من العمل؛ لأن العلم العملي لا يراد لنفسه وإنما يراد للعمل، وما يراد لغيره يستحيل أن يكون أشرف منه».

---

(١) أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في «العظمة» (١/ ٢٩٩ ح رقم :٤٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وضعفه السيوطي كما في «الجامع الصغير» (٢/ ١٢٦)، قلت: بل هو ضعيف جدًا لحال إسحاق ابن نجيح الملطي متروك؛ لاتهامه بالوضع، ينظر «ميزان الاعتدال»: (١/ ٢٠٠/ ت:٧٩٥).

(٢) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: العلم، باب: الحثّ على طلب العلم، (٥/ ٤٨٦، رقم: ٣٦٤١)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: العلم، باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ٤/ ٣٤٥، رقم: (٢٦٨٢) كلاهما من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، وقال الترمذي عقب تخريجه : «ولا نعرف هذا الحديث إلا من حديث عاصم بن رجاء بن حيوة، وليس هو عندي بمتصل هكذا حدثنا محمود بن خداش بهذا الإسناد، وإنما يروى هذا الحديث عن عاصم بن رجاء بن حيوة، عن الوليد بن جميل، عن كثير بن قيس، عن أبي الدرداء، عن النبي ﷺ وهذا أصح من حديث محمود ابن خداش، ورأي محمد بن إسماعيل هذا أصح».

(٣) أخرجه الترمذي في «جامعه»، أبواب العلم، باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة (٥/ ٥٠ ح رقم : ٢٦٨٥) من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قَالَ: ذُكِرَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا عَابِدٌ وَالآخَرُ عَالِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «فَضْلُ العَالِمِ عَلَى العَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ»، وقال الترمذي عقب تخريجه : «هذا حديث حسن صحيح غريب».

وما دام الأمر كذلك: أن العلم العملي لا يكون أشرف من العمل فإن الذي فضله الرسول على العمل هو العلم النظري.

والذي أراه، أن الوجهين اللذين ذكرهما الإمام الغزالي لنفي أن يكون ـ المراد بالعلم الذي مدحه الرسول ﷺ العلم العملي غير سليمين:

أما الوجه الأول: فلأن ما لدى العابد لا يلزم أن يكون هو العلم العملي الذي يصلح له ولغيره من الناس، أو ما يصلح لعبادته التي تفرغ لها ولغيرها من شئون الحياة العملية، فهو يكفيه من كل ذلك مختصر للعبادة يصلح لحاله لا يسمى به عالمًا عمليًّا، وكلما شعر بنقص فيما يعلم عن عبادته، تدعو إليه حال جديدة لجأ إلى صاحب العلم العملي الذي هو فوقه.

وأما الوجه الآخر: فإنه ليس كل ما يراد لغيره، فهو دونه في المرتبة على وجه الإطلاق، وإلا اطرد الكلام في القرآن ـ وحاشاه ـ لأنه يراد لنجاة الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة.

والذي ارتضيته أن المقام في الإسلام وفي توجيهات الرسول هو مقام الدعوة إلى العمل، وإلى العلم العملي بمفهوم يشمل كل ما له صلة بالعمل، ومن ذلك الاعتقادات التي لها صلة بالعمل، كالعلم بالآخرة والعلم بعلم الله، وشموله للصغيرة والكبيرة والعلم بعصمة الرسل إلى أمثال ذلك. أما العلم بزيادة الصفة على الذات أو عدم زيادتها عليها، والعلم بخلق القرآن أو قِدَمِه، والعلم بكيفية التوفيق بين ما يشعر به الإنسان من كونه مخيرًا... في حالات من ناحية... وعلم الله وإرادته وقضائه من ناحية أخرى، كل هذا من العلوم التي لا صلة لها بالعمل، وهي من العلوم التي لاحظ الإمام الغزالي ـ بحق ـ أنها مما أجمله الرسول، ولم يدع إلى التعمق فيه، فهو ليس مما ينشغل به الإنسان.

والرسول ﷺ لم يكن يتوجه في ذلك إلى أكثر الناس فحسب كما ذكر الإمام الغزالي؛ إذ لو كان العلم النظري المنبت عن العمل مما يحسن أن ينشغل بعض الناس به أو يحصلوه لندب إليه قلة من الناس، ولجعله فرض كفاية، أو لجعله مما يتسابق فيه المتسابقون كما فعل في العبادة، إذ فتح فيها الشارع الطريق إلى منتهاه لمن يسبق إليه، ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا﴾[المزمل: ٢ ـ ٤].

﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾[الواقعة: ١٠، ١١].

ومهما يكن من أمر فقد ظل أمر المجتمع الإسلامي منذ ظهور الإسلام على استمساكه بقناة متينة تربط بين ما يعلم وما يعمل، ثم أخذت الحضارة الإسلامية تتأثر تأثرًا واضحًا بما نقلته عن الفلسفة الإغريقية، فمن ثَمَّ تحطمت هذه القناة، وأصبح العالم الإسلامي يتأمل لما لا يعمل، ويعمل فيما لا يعلم، وأخذت هذه الحضارة تنتكس، لتدخل في أفول «النظرة العملية».

وها هو يرصد حركة هذا التدهور فيلسوف إسلامي من فلاسفة القرن الرابع الهجري، أبو الحسن محمد بن يوسف العامري ـ يقول في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام»:

«إن فرقة من الفلاسفة، وطائفة من الباطنية، قد ادعوا أن المبرز في العلوم لن يلزمه شيء من وظائف العبودية غير الهداية للخليقة، وأن العاقل منا ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل به إلى الأعمال الصالحة، بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة، فإنها في ذاتها قبيحة مظلمة كما أن ضدها في نفسه حسن ملذ، ونحن نقول: إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأً فاحشًا، فإن العلم

مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة.

ولو جعل الله الجبلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية إما فضلًا زائدًا وإما تبعًا عارضًا، ولو أنها كانت كذلك لما كان عدمها ليخل في عمارة البلاد وسياسة العباد.

كلا: إن توهم هذا مما يؤدي إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوي الجهل والغباوة، ولو جعل الأمر كذلك لوجدت الطبيعة الإنسانية عند إقامتها الأعمال الصالحة مستغنية عن العلوم الحقيقية»[(١)].

ويقول الدكتور أحمد عبد الحميد غراب في تحقيقه على كتاب العامري المذكور:

«كان فلاسفة الأفلاطونية الجديدة يعظمون من شأن العقل المجرد والعلم النظري، ويضعون ذلك في مرتبة فوق العمل.

ونجد هذا الاتجاه عند أرسطو، انظر مثلًا كتاب «الأخلاق»، ونجده أيضًا في المجتمع الطبقي الذي أقامه أفلاطون في جمهوريته، ويرى الجاحظ أن هذا اتجاه عام لدى اليونان إذ يقول عنهم:

---

(١) (الإعلام بمناقب الإسلام) ص٧٨، ٧٩ ط وزارة الثقافة عام ١٩٦٧م، ويشير المحقق إلى أن الفلسفة العملية في عصر المؤلف التي تقابل الفلسفة النظرية هي: علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة، ولا شك أنه كان لليونان جهد في هذا، لكنه ضاع في خضم المبالغة في تعظيم الفلسفة النظرية البحتة، وبلغت الكارثة أوجها على يد الفلسفة الهيلينية، وانتقلت الكارثة إلى العالم الإسلامي ابتداء من عصر المأمون، ثم بلغت أوجها كذلك بتسلطها على سياق الفكر الإسلامي على يد الفلاسفة الإسلاميين المبهورين بما تيسر لهم من الفلسفة الهيلينية.

«.. يرغبون في العلم ويرغبون عن العمل..».

ويقول المحقق أيضًا: «من المعروف أن التأويل بلغ بالإسماعيلية درجة أسقطوا فيها الجانب العملي من الشريعة»[1].

وقد بين جون ديوي أن هذه الفلسفة كانت تغض من قيمة المعارف العملية الدنيوية، من أجل إعلاء قيمة البحث عن «اليقين»؛ لما له من طابع أكثر أرستقراطية، وأنها ـ أي تلك الفلسفة ـ وصفت النموذج للتقسيم بين العمل والفضيلة، بعدِّها تحصيل المعارف عن كل ما هو مثالي دون أن تستغرقهم المهام العملية، وهكذا فإن الطاقة التي كان من الممكن بذلها لتغيير شروط الحاضر تبددت في عمليات تحليق مترددة[2].

ويقول الأستاذ يوسف كرم: «اتبع فلاسفة اليونان طريقًا عقلية صرفة، واعتقدوا أن العمل أدنى من النظر، أو أنه تضاؤل النظر»[3].

وفي اعتقادنا أن العلم العملي كان هو سر عبقرية العقلية الإسلامية، وسر ازدهار الحضارة الإسلامية. ثم اتصلت هذه الحضارة بالفلسفة اليونانية والهيلينية فانتكست، وأخذت تدخل في ظلام ساد أوروبا بسبب هذه الفلسفة، في حين أخذت أوروبا تخرج من ظلامها بما اقتبسته من «النظرة العملية» التي عثرت عليها في الحضارة الإسلامية. ولعله من المناسب أن نقرر هنا أنه لم يكن مجرد مصادفة أن حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية اتجهت أول ما اتجهت ـ وطوال قرن

(١) انظر: الإعلام بمناقب الإسلام، ص٧٧، ٧٨.

(٢) انظر كتاب: فلسفة التقدم، لدافيد ومارسيل، ترجمة خالد المنصوري، ص١٤٥، نشر الأنجلو.

(٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم، ص٤٣١.

بأكمله تقريبًا هو القرن الثاني للهجرة ـ إلى ترجمة الطب، والكيمياء.. والهندسة من الفلسفة اليونانية، والتفسير الذي نكرره ونؤكده ونصر عليه ونلفت النظر إليه هو أنه لم يكن هناك سبب لذلك إلا أن روح الإسلام ـ ومن ثَمَّ روح الحضارة الإسلامية ـ هي روح الفلسفة العملية، أو النظرة العملية، ومن هنا فإن ما حدث بعد ذلك من الاتجاه إلى الفلسفة النظرية «التأملية» لم يكن يمثل تطورًا عاديًا. بقدر ما كان يمثل انحرافًا في مسيرة هذه الحضارة.

ولنستمع إلى شهادة مؤرخ أوروبي: يقول الدكتور هرمان راندال: «اتجه رجال القرون الوسطى إلى المعرفة العملية التي وجدوها في مكاتب العرب وجامعاتهم الغنية وحين أخذ الغرب يستيقظ في مطلع القرون الوسطى انتقل مركز الثقافة الإسلامية إلى إسبانيا، وعن طريق إسبانيا جاءت أول معرفة لأوروبا بمؤلفات أرسطو الكبيرة، ولكن المسلمين أنقذوا من العالم القديم شيئًا كان أرسطو على الرغم من عبقريته عاجزًا كل العجز عنه وهو العلم الرياضي والآلي.

فقد أخذوا المعرفة الرياضية والطبية التي احتقرها الرومانيون، ونبذها المسيحيون جانبًا وراحوا يعملون بصبر وجهد من ذلك الطريق الذي ازدراه الإغريق في أوج عظمتهم تابعين طريق التطور البطيء، والتكيف العملي. وقد اكتسبوا من الهند الأرقام «العربية» التي لا يمكن الاستغناء عنها وشكل التفكير الجبري الذي لولاه لما استطاع المحدثون قط أن يبنوا على الأسس التي وضعها الإغريق.

وبنوا في القرن العاشر في إسبانيا حضارة لم يكن العلم فيها مجرد براعة فحسب، بل كان علمًا يطبق على الفنون والصناعات الضرورية ـ للحياة العملية.

وعلى الإجمال، كان العرب يمثلون في القرون الوسطى التفكير العملي، والحياة الصناعية العملية اللذين تمثلهما في أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة. وخلافًا للإغريق لم يحتقروا المختبرات العلمية والتجارب الصبورة.

أما في الطب وعلم الآليات، بل في جميع العلوم فقد استخدموا العلم في خدمة الحياة الإنسانية مباشرة، ولم يحتفظوا به كغاية في حد ذاته.

وقد ورثت أوروبا بسهولة عنهم ما ترغب أن تسميه بروح «بيكون» التي تطمح إلى «توسيع نطاق حكم الإنسان» على الطبيعة.

وبينما امتص التقليد المسيحي صوفية الأفلاطونية الجديدة وأهمل علمها الرياضي فإن العرب أظهروا حبًّا متساويًا للناحيتين، وعلى ذلك حين نشأت الجامعات في العالم المسيحي فإنها وجدت أن إسبانيا لم تحتفظ بالعلم الإسكندري فحسب، بل أضافت إليه الشيء الكثير أيضًا.

ولقد شهد القرن الثاني عشر عملية التمثيل الكبرى لهذا العلم، وتم ذلك في مركزين رئيسين: صقلية والأندلس؛ حيث تلاقت الثقافتان المسيحية والإسلامية».

ثم يبين هرمان راندال كيف أن اهتمام الفكر الأوروبي بالحركة الأدبية الإنسانية أخر من ظهور النهضة العملية التي وضع أسسها العرب فيقول:

«كونت حركة إحياء الأدب الإنساني عائقًا بالغًا في وجه تطور العلم الطبيعي، فلو لم تحصر هذه الحركة جهود أفضل المفكرين في حكمة لا علمية بجوهرها كان ينادي بها الرومانيون لولا ذلك لكان من الجائز أن تؤدي هذه الاهتمامات العلمية القوية إلى ظهور مثل غاليلو قبل القرن السابع عشر بوقت طويل.

ولو نمت ثقافة علمية أصيلة كنتيجة لتطور الفنون الحرة لكان العالم قد تجنب... خمسمائة سنة من صراع عقيم مع فتات الأدبين اللاتيني والإغريقي.

لقد احتقر الإنسانيون، من بترارك ومن جاء بعده الطبيعة، وعبر بترارك عن احتقاره لاهتمام الناس بالكتب الشعبية الشائعة عن علم الحيوان وطبائعه وكتب الأسفار فقال: لأنه حتى لو كانت جميع الأشياء التي ترويها مثل هذه الكتب صحيحة فإنها لا تساعد الإنسان بأي شكل من الأشكال على تحقيق حياة سعيدة. إذ ما الفائدة التي نجنيها عندما نعرف طبيعة الجنس البشري الذي ننتمي إليه ولا نعرف -أَوْ لا يهمنا أن نعرف مصدر حياتنا وإلى أين نعود؟؟ ولم يبد حتى إيرازموس العظيم اهتمامًا بالاكتشافات الكبيرة التي تمت في أيامه؛ لأنه لم يكن فقط عديم الاكتراث بالعلم الطبيعي، بل كان يكرهه في الواقع وهو يسخر في مقطع مشهور في كتابه «مديح الحمق» من فلاسفة الطبيعة - والرياضيين»[1].

وإلى عهد قريب كان تولستوي الكاتب الفيلسوف الروسي الشهير يسخر من العالم الحديث فيقول في بعض ما كتب عنه: «إنه مشغول بِعَدِّ مَا على هذه الأرض من أنثياب البق وسائر الحشرات»، ويعلق الدكتور جيمس كونانت على سخريته هذه قائلًا: «قال هذا قبل أن يظهر أثر العلم في الصناعة»[2].

أما نحن اليوم فقد صدرنا بضاعتنا الأصلية، واستوردنا منذ أمد بعيد بضاعة العصور الوسطى الرديئة، وأخذنا نرزح - منذ أمد بعيد أيضًا - تحت وطأة مرض عقلي يمثله انفصام الصلة بين النظر والعمل، أخذت ندرة تلوح منذ ما قبل القرن الرابع الهجري كما بينا من قبل.

---

(١) انظر: تكوين العقل الحديث، جـ١، ص٣١٣ـ ٣٢٠.

(٢) انظر: مواقف حاسمة، للدكتور جيمس كونانت، ص٣٠٩.

وفي رأيي أن جميع المنعطفات أو المدارج النازلة التي أخذت تنزلق عليها الحضارة الإسلامية ترجع إلى طَرْوِ هذا المرض العقلي عليها أو تأصله فيها.

في المشاكل العقدية:

انظر إلى مشاكل الذات والصفات، وخلق القرآن والقضاء والقدر، والإمام الغائب و.. إلخ.

في المشاكل السياسية:

انظر إلى مشاكلنا العربية، ومشاكلنا مع الصهيونية والاستعمار الغربي، والشيوعية...

في المشاكل الاجتماعية:

انظر إلى مشاكلنا في أزمة العلاقة بين الرجل والمرأة، ومشاكل الزواج، ومشاكل الإسكان.

في المشاكل الاقتصادية:

انظر إلى مشاكلنا في الاستثمار والتضخم والربا.. إلخ.

في كل ذلك وفي غيره يبدو «برص» على جلد العقل الإسلامي المعاصر تجد على أحد لونيه نظر عقيم، وعلى لونه الآخر عمل أعمى.

يقول وليم جمس:

«لا يقال إننا نعرف الشيء إلا عندما نكون قد تعلمنا كيف نتصرف بالنسبة له ونتجاوب معه أو كيف نواجه ما ننتظر منه من نتائج، أما قبل تلك المرحلة فهو غريب عنا»[1].

---

(١) العقل والدين، ص٥٥.

ويقرر بصفة عامة أنه:

«لا بُدَّ من العمل وليس لنا الخيار إلا في نوع النتائج أو في مقدارها.

وليس هناك من واجب في هذه الناحية إلا استخراج ما تسمح به المقدمات من نتائج.

ويوجد الغني أيضًا في جهد الدوائر العقلية كلها وفي طاقتها: الأولى: الإدراكات الحسية والوجدانية ـ الثانية: القوة النظرية، الثالثة: الاتجاه إلى الفعل ـ فلا يجوز أن تترك مسألة حسية من مسائل الدوائر الأولى وحدها في العراء، ولا أن تترك قوة من قوى الدوائر الثالثة مشلولة ومعطلة، ولا بُدَّ أن تبني الدائرة الثانية بينهما جسرًا متينًا لا يعروه عطب»[1].

ومع إنكارنا لموقف البرجماتي من «الحق» فإننا نراها على صواب في تعميقها لصلة العلم بالعمل، يقول الفيلسوف الفرنسي أميل بوترو: «يذهب البرجماتيون إلى أن العلم يميل إلى الفعل وليس له غرض آخر إلا خدمة الفعل. ولك أن ترجع إلى أصل التصورات العلمية فستجد دائمًا أنها تدل على مناهج يجب اتباعها لتظهر هذه الظاهرة أو تلك، لنحصل على هذه النتيجة أو تلك.

إنها قواعد للفعل، وليس خارج هذه الدلالة مضمون حقيقي.

إن الحقيقة تعني قابلية التحقيق. وقابلية التحقيق تعني إمكان هدايتنا أثناء الخبرة»[2].

(١) العقل والدين، ص٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٤.

وإذا كنا نرفض شعار العلم من أجل العلم، إذا أدى إلى الزراية بالعمل، فإننا لا نرى به بأسًا إذا أمكن توظيفه من أجل «العمل» وإلا فلا.

يقول أميل بوترو: العلم لا يتطلع فقط إلى الفعل، بل هو نفسه فعل أي قوة فعالة مبدعة..

حقًّا، لا يزال كثير من العلماء يحملون لواء الفكر اليوناني، ويقولون مع أرسطو، العلم للعلم «وقد يعترض على هؤلاء بأنهم يقلبون الوسيلة غاية» لكن هذا القلب هو في حد ذاته قانون عظيم من قوانين الطبيعة، والفعل، وهو يشبه الذين يتخذون من الغريزة الحيوانية غاية، فهذا يخدم في الوقت نفسه كونها وسيلة، والعلم حين نجرده من المنفعة لا يتحول لهذا السبب وحده إلى غاية مطلقة، بل يصبح «وسيلة» لنمو العقل الذي هو كما يقول عنه ديكارت: يحتاج إلى أن يرضع لبان الحقائق حتى يوجد، وينمو، والعقل لا يوجد إلا حين يفعل»[١].

والذي أدعو إليه هنا وفي كل مجال بغير فتور وبغير ملل، هو نوع من «الفلسفة العملية» يعيد التجاوب بين ساقي الأمة: النظر والعمل، لكي تستعيد وحدتها وتسترجع قامتها، وتهجر منزلقاتها، وتستعيد الطريق...

ولست أبالغ إذا قلت إن نقطة البداية في العمل على شفاء الشخصية الإسلامية المعاصرة من «دائها العقلي» ومن ثَمَّ حل أزمة المجتمع الإسلامي المعاصر ـ لهي في اعتناق «الفلسفة العملية»، التي ينبغي أن تنشط لها عقول المفكرين الإسلاميين، وأن يبحثوا عنها في أعماق الأصول الإسلامية، وأن يقدموها وفقًا لهذه الأصول.

(١)العقل والدين، ص٢١٩.

وعلى الفكر الإسلامي المعاصر بعد أن يتعرف على أبعاد هذه الفلسفة.. أن يخطو خطوة أخرى نحو إعادة تفسير الحضارة الإسلامية في ضوء هذه الفلسفة ليخطو بعد ذلك الخطوة العملية المستهدفة، أي ليقدم حلولًا لبعض مشاكلنا المعاصرة.

٢ـ الضرورة العملية ... وفلسفة التسليم

الإنسان لا يمكنه أن يعيش مع «الشك».

مثلما أنه لا يمكنه أن يعيش مع «الجوع».

وهو من الجوع «يموت».

لكنه مع «الشك يستسلم».

يستسلم بحكم «الضرورة العملية».

والتسليم أنواع أو درجات مختلفة القيمة.

والضرورة العملية التي تستحق أن يستسلم لها الإنسان إنما تتمثل في الاستسلام «لله» تعالى.

كيف؟

هذا ما نوضحه في الصفحات الآتية:

❁ ❁ ❁

ـ «الفلسفة العقلية اليقينية بين النظر العقلي والتسليم الإيماني نزولًا على حكم الضرورة العملية».

المقصود بالفلسفة العقلية اليقينية: تلك التي تقرر أن العقل الإنساني قادر على التوصل مستقلًّا بنفسه إلى معرفة قطعية يقينية.

وإذا أردنا أن نشير إلى أهم المدارس الفلسفية التي تنطوي تحت «العقلية اليقينية» والتي تعنينا في هذه الدراسة فإننا نقول هي:

الفلسفة اليونانية القديمة عند أفلاطون وأرسطو.

والفلسفة الإسلامية -عند الفارابي وابن سينا، تلك التي تابعت الفلسفة اليونانية القديمة.

وعلم الكلام عند المسلمين...

هؤلاء جميعًا لا يقرون بحقيقة إلا إذا أمكن إثباتها بالأدلة العقلية. وقد رأينا موقف بعضهم - الفلسفة الإسلامية - عندما يجدون تعارضًا بين العقل والنص.

وهنا يحق لنا أن نسألهم - كما ذكرنا سابقًا - لماذا الثقة بالعقل؟ وهذا السؤال سؤال مطروح بالفعل...

- إن العقل نفسه هو الذي طرح هذا السؤال، إنه مهما يتمكن من إقامة الأدلة العقلية على أمر من الأمور فإنه يعقب على جهوده تلك بهذا السؤال:

كيف نعرف أن ما يراه العقل صحيحًا هو صحيح في الحقيقة الخارجية؟

كيف نعرف أن العقل جهاز سليم يرى الأشياء على حقيقتها دون أن يُحَرِّف فيها أو يبدل؟

هذا السؤال مشروع في نظر العقل؛ لأنه هو الذي يطرحه وهو الذي يتحدى نفسه في الإجابة عنه.

وهو سؤال مطروح بالفعل في الفكر الإنساني بعامة، والفكر الفلسفي بخاصة.

وإذا طرحنا هذا السؤال أمام الفلسفة الأفلاطونية: نجدها ترجع بنا إلى نظريتها في عالم المثل، وأن عقولنا في حياتنا على هذه الأرض تعود بالتذكر إلى ما

كانت تعلمه سابقًا في عالم المثل، وبما أن عالم المثل مجرد من المادة، وهو خير وكمال فإن معلوماتنا التي نستذكرها من عالم المثل تكون جديرة بالوثوق بها.

وإذا طرحنا هذا السؤال أمام فلسفة أرسطو نجدها ترجع بنا إلى ما قيل من أن أرسطو يقول به: وهو أن العقل إله أو شبه إله، وما دام الأمر كذلك فإن العلوم التي يتوصل إليها العقل تكون جديرة بالثقة.

يقول أرسطو في الجزء الثاني من كتابه عن النفس:

«أما فيما يمس العقل فليس هناك شيء بدهي بشأنه».

ويقول الدكتور محمود قاسم في كتابه علم النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام:

«ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة» وقد حاول شراحه تفسير هذا الغموض.

وعلى رأس هؤلاء إسكندر الافروديسي الذي ذهب إلى أن العقل عند أرسطو:

«ليس جزءًا من الأجزاء للنفس أو وظيفة من وظائفها، بل هو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر ويقوم مقامهم في إدراك معاني الأشياء».

وإسكندر الافروديسي هذا الذي يقول عنه أبو نصر الفارابي من حكماء المسلمين: لن يكون المرء فيلسوفًا إلا إذا كان على رأي الإسكندر[1]..

---

(١) في النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، للدكتور محمود قاسم، ص١٩٧، ١٩٨ - ٢٠٢.

ويقول إميل بوترو عن هذا الإله الذي هو العقل عند أرسطو: «إذا كان العقل قد ولى ظهره للديانة الموروثة فذلك لكي يؤسس دينًا أقوم وأصح».

ويقول: «ليس الإله ـ الذي هو العقل ـ تجريدًا أو استدلالًا بحتًا أنه رئيس الطبيعة، إنه الملك الذي يحكم جميع الأشياء»[1].

فما هو الضامن لسلامة العقل، وقدرته على معرفة الحقيقة؟

وهنا تضع الفلسفات القديمة هذا الضمان كما رأينا من ناحية ما تقرره من نظرية في الوجود، تتضمن انتماء جوهر العقل إلى الكائنات العليا، وأن ما يفيض عليه من علوم إنما يأتيه من المبادئ العليا المقدسة التي تتسلسل في وجودها من الله إلى العقل الفعال...

ومن هنا تظن الفلسفة القديمة أنها وضعت الأساس العقلي للثقة في العقل. لكن الحقيقة أنها مخدوعة ـ منهجيًّا ـ في هذا الأمر؛ لأن هذه الثقة ـ من الناحية المنهجية ـ مترتبة على نظرية الوجود التي أشرنا إليها وهذه النظرية بدورها إنما هي نتيجة نظر عقلي، وهذا النظر العقلي هو نفسه الذي نتساءل عن مصدر ثقتنا به.

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المسلمين وجدناهم يذهبون إلى أن العلم يحصل عن طريق الفيض من العقل الفعال.

ذلك أن الإنسان بممارسته النظر والبحث يعد ذهنه لهذا الفيض، والنتيجة وهي العلم تفيض عليه وجوبًا.

---

(١) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، لإميل بوترو، ص١١، ١٢.

يقول الفارابي:

«الروح الإنسانية تتمكن من العلم بقوة لها تسمى: «العقل النظري» وهذه الروح كالمرآة.. وهذا العقل النظري كصقلها..

وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا (الصقيلة)، وهنا نتساءل أو يجب أن نتساءل:

ما مصدر الثقة بهذا العقل؟

إن العقل نفسه - ولا أحد سواه يضع أمامنا احتمال أن يكون هو نفسه ضالًّا مضلًّا؟ وانظر في هذا: الفلسفة النقدية أو فلسفة الشك عند الغزالي، وديكارت، وهيوم، وكانط..

وإذن، فطبيعة الأمور تقضي بأن توضع هذه الثقة أولًا، أي قبل الوصول إلى نظرية الوجود، وإلا فإن كل ما يصل إليه العقل - نتيجة النظر - يكون مبنيًّا على أساس التسليم بالعقل، ويظل العقل بكل ما حققه من نظر، وبكل ما وصل إليه من نتائج، موقوفًا على هذا السؤال: ما مصدر ثقتنا بهذا العقل وبنظره ونظرياته...؟

لا إجابة عن هذا السؤال في الفلسفة القديمة إلا إذا نقلنا نظرية الوجود من كونها نتيجة للنظر إلى كونها مقدمة له، وإذن تصبح نظرية الوجود بما فيها من مبادئ وكائنات عليا إيمانًا أو دينًا.

وهنا - إذا لم نشأ أن نقع في الدور الباطل - ينقطع السؤال: بحكم الضرورة العملية..

في علم الكلام:

فإذا انتقلنا إلى المتكلمين نرى:

المتكلمين من المعتزلة يذهبون إلى أن معرفة الله ـ تعالى ـ لا تكون بالدليل النقلي، وإنما تكون بالدليل العقلي المستقل.

والمراد بالدليل العقلي المستقل الذي يقوم فيه العقل بالاستدلال، بجهد ذاتي، يتبع فيه الطرق المنطقية، وينتقل فيه من العلوم الضرورية إلى العلوم النظرية دون أن يستند إلى شيء من حجية النصوص الدينية أي: السمع.

وهم يبينون لنا الميادين التي يجب أن يخوضها العقل مستقلًّا، وهي:

معرفة الله بتوحيده وعدله، وما ينبغي لذلك من معرفة بالعالم، ثم ما يتصل به من معرفة لحقيقة المعجزة ودلالتها.. وهذه المباحث جميعًا هي التي تؤسس لتلقي السمعيات من الرسول، على أن تشترك فيها - أي في هذه السمعيات - الدلالتان العقلية والسمعية معًا[1].

وأئمة الأشاعرة ـ وبخاصة المتأخرين منهم الذين يمثلون عصر نضج علم الكلام ـ يذهبون إلى أن العقل يستقل بمعرفة مسائل الطبيعيات والإلهيات، وما يتصل بذلك من مسائل «المعجزة..».

وأما بقية المسائل فإنه مع أن العلم بها يتوقف على السمع فإن للعقل فيها دورًا حاسمًا؛ لأنها لا تصلح إلا إذا كانت مما يجوز العقل وقوفه.

(١) انظر كتابنا: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية.

إن العبارة التي تلخص موقف علم الكلام عند الأشاعرة من استعمال الدليل العقلي أو النقلي هي ما قاله الإيجي صاحب كتاب المواقف: «ودلائله ـ علم الكلام ـ يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل»[1].

فبصريح العقل يتم الحكم

وبالنقل يحصل التأييد.

مجرد التأييد[2].

وعند المتكلمين جميعًا ـ أشاعرة ومعتزلة أن المعرفة العقلية تقوم على العلوم النظرية.

والعلوم النظرية تقوم بدورها على العلوم الضرورية.

والمقصود بالعلوم الضرورية: البدهيات.

وما يلحق بها مما لا يحتاج في إثباته إلى دليل.

وما مصدر هذه البدهيات؟

يقول المتكلمون: إن الله هو الخالق للعلوم الضرورية، كما قالوا في مواضع أخرى: إنه الخالق للعلوم النظرية.

قال بذلك الأشاعرة.

وقال المعتزلة أيضًا.

(١) المواقف للإيجي، المقصد الرابع ومرتبته، ١/ ٤١.
(٢) انظر كتابنا: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية.

يقرر القاضي عبد الجبار من كبار علماء المعتزلة: أنه...

«لا تبطل العلوم الضرورية؛ لأنها من فعل الله تعالى»[1].

ويقول عضد الدين الإيجي وهو من كبار علماء الأشاعرة:

«إن العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا، بل بخلق الله ـ تعالى ـ وهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة».

ويقول الشيخ مصطفى صبري وهو من أقوى المدافعين عن علم الكلام في العصر الحديث:

«إن كان التصوف يمتاز بالإلهام من الله، فالعقل الذي هو قانون الله وسفيره العام الرسمي عند الإنسان، والذي هو المهبط الأول الطبيعي لإلهام الله، يقدم إلهامه على الإلهام الخاص الذي يخالفه، ويكون معنى هذا أن الإلهام المخالف ليس بإلهام»[2].

معنى هذا أن ثقتنا في العقل مستمدة من ثقتنا بالله.

معنى هذا بالتالي: أن ثقتنا بالله خطوة أولى وينبغي أن تتم قبل أية خطوة أخرى في البحث العقلي، وإلا كان البناء العقلي كله معلقًا على جواب سؤال: لماذا نثق في هذا العقل وفي بنائه القائم عليه؟

وإذن فمتى أردنا جوابًا من المتكلمين عن سبب ثقتنا في العقل وفيما يقدمه لنا من بدهيات؟ فسوف يكون الجواب:

---

(١) إنه هنا يصرح بمصدر الثقة.

(٢) موقف العقل.. للشيخ مصطفى صبري.

لأنها من خلق الله تعالى.

ويترتب على ذلك بالضرورة أن تكون معرفتنا بالله متقدمة على أي إجراء يقوم به العقل نحو معرفة الله، وإلا كان كل ما يترتب على هذه البحوث معلقًا على هذا السؤال: لماذا نثق؟

فإذا قدمنا معرفتنا بالله على قيام العقل بنشاطه وبحوثه كان معنى هذا أن الإيمان غير المعلل هو الأساس.

وهنا أيضًا ـ إذا لم نشأ أن نقع في الدور الباطل ـ ينبغي أن ينقطع السؤال: بحكم «الضرورة العملية».

إن المثال الذي قدمه الإمام الغزالي لأهمية العقل مؤيدًا به مذهب المتكلمين حيث قال:

«مثال العقل البصر السليم، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء..» أقول: إن هذا المثال لا ينطبق على الذين يحتمون السير في طريق طويل... «قبل إثبات النبوة» بالعقل وحده...

في هذا الطريق الطويل يحتم الأشاعرة والمعتزلة على السواء الاستدلال ـ بالعقل وحده...

فأين نور الشمس إذًا في هذه المرحلة..؟؟؟

إن المثال الذي ضربه الإمام الغزالي صحيح، وهو يقتضي أن يكون الشرع هو الذي ينير الطريق من البداية إلى النهاية، بل يقتضي أكثر من ذلك:

يقتضي أن يكون الشرع وحده هو الذي ينير الطريق وحده، والعقل لا دور له إلا النظر، النظر في ما يقدمه الشرع من ضياء.

ويقتضي قبل ذلك أن يكون لنا إيمان بالعقل؛ لأنه لا ثقة لنا بهذا العقل - أي بهذا البصر - ولا ضمان لنا من أن لا يكون مضلًّا لنا.. إلا إذا استقينا هذا الضمان، وهذه الثقة من مصدر غيره.

من الإيمان بالله.

لكن على أي أساس يقوم هذا الإيمان؟

هذا هو السؤال الكبير.

وهو سؤال ينقطع بحكم الضرورة العملية لا غير.

۞ ۞ ۞

يقول الإمام الشاطبي:

«العقل غير مستقل البتة.

ولا ينبني على غير أصل.

وإنما ينبني على أصل متقدم مُسلَّم على الإطلاق»[1].

ويقول وليم جيمس الفيلسوف الأمريكي المعاصر:

---

(١) الاعتصام، جـ١، ص٤٥.

«إن راحة الفيلسوف المنطقية لا تختلف عن راحة العوام. فهم لا يفترقون. إلا عند النقطة التي يرفض عندها كل منهم أن يستمر في بحثه... فالعامي يفعل ذلك في الحال.

وأما الفيلسوف فلا يفعل ذلك قبل أن يصل إلى ما ينبغي من وحدة... وهو لا يتخلص في النهاية من سؤال:

«لماذا» إلا من ناحية عملية.

وما دام غير قادر على أن يجيب على آخر «لماذا» فهو يتجاهله ويفترض أن المقدمات التي أوصلته إلى ما وصل إليه من نتائج هو موجودات حقيقية بالفعل»(١).

❁ ❁ ❁

إن الأجوبة سواء استخلصناها من فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو الفارابي، أو علماء الكلام، هذه الأجوبة كلها ما هي إلا نظريات عقلية، أي: «منتجات عقلية».

وإذن فلا يصح أن تكون جوابًا عن سؤال: لماذا نثق بالعقل؟ لأن الأصل المفترض في هذا السؤال أن العقل نفسه موضع التساؤل والتشكك، وما دام الأمر كذلك فإن منتجاته تأخذ حكمه، فلا نثق بهذه المنتجات إلا بعد وضع الثقة في الجهاز المنتج.

إنك إذا تساءلت عن صدق شخص، فإنك لا يصح أن تتوجه بالسؤال إليه، وإلا لما كان هناك داعٍ للسؤال أصلًا، إنك في هذه الحالة يجب أن ترجع بالسؤال

---

(١) العقل والدين، لوليم جيمس، ص٤٣.

إلى غيره. كذلك الحال في أمر العقل: إذا تساءلت عن مصدر الثقة به وبأدلته وأحكامه فإنك لا يصح أن تتوجه بالسؤال إليه، ولا يصح أن تتخذه شاهدًا على نفسه، ولا أن تأخذ أحكامه ومنتجاته جوابًا عن سؤالك، عن مصدر الثقة به، إنك يجب أن تتوجه بالسؤال إلى غيره.

وفي مجال الفلسفة هل هناك جهاز أعلى من العقل نلجأ إليه ليجيب عن السؤال المطروح؟

وإذا افترضنا أن هناك جهازًا أعلى منه: ألا يحق لنا أن نتساءل عن مصدر الثقة بهذا الجهاز الأعلى، فنلجأ إلى جهاز أكثر علوًّا وهكذا بغير نهاية؟

وهنا يظهر عجز الفلسفة العقلية اليقينية عن الإجابة عن هذا السؤال:

لماذا نثق بالعقل؟

وعلى الرغم من ذلك فإن العقل لا يمكنه أن يتوقف عن التفكير في انتظار إجابة لا تأتي.

إننا بحكم الضرورة العملية - أردنا أو لم نرد - نمارس عملية التفكير، ولا مفر لنا من أن نمارس عملية التفكير، ونحن هنا نمارس عملية التفكير على أساس الثقة بالعقل دون أن نضع هذه الثقة على أساس برهاني.

وهنا يحق لنا أن نكشف عن أن هذه الثقة موضوعة وضعًا إيمانيًّا تسليميًّا بحكم الضرورة العملية.

إننا هنا نفكر على قاعدة تسليمية بحتة هي قاعدة الإيمان بالعقل.

- معنى هذا أن الاتجاه الفلسفي الذي يقرر أن العقل قادر على التوصل إلى معرفة يقينية قطعية يضع تقريره هذا من منطلق الإيمان التسليمي بحكم الضرورة العملية.

الإيمان التسليمي بماذا؟

الإيمان التسليمي بالعقل.

ومع كونه إيمانًا تسليميًا فهو لا يخرج عن كونه إيمانًا تسليميًا.

۞ ۞ ۞

- الفلسفة اللاأدرية بين حيرة الشك والإيمان التسليمي بحكم الضرورة العملية:

تطلق الفلسفة اللاأدرية - أو فلسفة الشك، أو الفلسفة النقدية - على اتجاه فلسفي يعترف بعجز العقل عن التوصل إلى معرفة قطعية يقينية نهائية.

وهذا الاتجاه نجده عند بعض السوفسطائيين في الفلسفة اليونانية القديمة، وعند الإمام الغزالي في الفلسفة الإسلامية، وفي الفلسفة الأوروبية الحديثة عند ديكارت[1]. وهيوم وكانط وبيرتراند راسل. على سبيل المثال.

ويتناول البحث هنا ثلاث نقاط:

- لماذا دخلوا في هذا الشك؟

- وهل يمكنهم التوقف عنده؟

---

(١) لقد اعتبر ديكارت الشك كمنهج فلسفي يبدأ بالشك وينتهي باليقين، لكنه في رأيي - أجاد في مبررات الشك، ولم يكن مقنعًا في مبررات اليقين على النحو الذي طرحه.

ـ وكيف يخرجون منه؟

أما عن السؤال الأول: لماذا دخلوا في هذا الشك، فنقتصر هنا على ما ذكره الإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» من شبهة: يمكن أن نسميها شبهة الحلم، وتقريرها أن النائم يرى في حلمه أشياء، ويحس أحاسيس ويقرر أمورًا لا يعتريه ـ وهو في نومه ـ أي شك فيها، ويتعامل معها في النوم على أنها حقيقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. ويظل كذلك حتى يخرج من حالة النوم إلى الحالة الأعلى منها وهي حالة اليقظة، وعندئذ ـ وعندئذ فقط ـ يتبين له أن ما كان يراه في الحلم لا وجود له، وهنا يتساءل الفيلسوف اللاأدري: أليس هناك احتمال عقلي بأن ما نراه في حالة اليقظة ونثق به ثقة مطلقة لا يمكن كشف حقيقته إلا بعد الخروج من حالة اليقظة إلى حالة أعلى منها، وتكون نسبة حالة اليقظة إلى الحالة الأعلى كنسبة حالة الحلم إلى حالة اليقظة، بمعنى أننا نستمر في حالة اليقظة على ثقة لا يمكن التأكد منها إلا بعد الخروج منها إلى الحالة الأعلى؟ وما هي الحالة الأعلى؟ يقترح الإمام الغزالي أن تكون هي حالة ما بعد الموت، مستندًا في ذلك إلى ما يرويه من حديث عن رسول الله ﷺ يقول: «النَّاسُ نِيَامٌ، فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»[1]، وإلى ما يذكره من قوله تعالى للإنسان بعد البعث: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[سورة ق:٢٢].

(١) قال العراقي في تخريج الإحياء (ص: ١٣٥٨) «لم أجده مرفوعًا، وإنما يُعزى إلى علي بن أبي طالب»، وعزاه السيوطي في «شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور»، (ص٣٠) إلى سيدنا الإمام علي رضي الله عنه، وقال السخاوي في المقاصد الحسنة (ص٦٩١: برقم:١٢٤٠) هو من كلام علي رضي الله عنه، وكذا قال السيوطي في «الدرر المنتثرة»: (ص١٩٧: ح:٤٢٧) والعجلوني في «كشف الخفاء»: (٢/ ٣٧٨/ برقم:٢٧٩٥)، وغيرهم. =

هذه احتمالات يطرحها العقل، ومجرد طرحها ينزع الثقة من العقل[1]، ويضعنا في حالة شك مطلق، شك في ذواتنا وفي وجود الأشياء من حولنا، قياسًا على حالة الحلم.

هذه الشبهة التي ذكرها الإمام الغزالي رددها بعد ذلك أعلام الفلسفة النقدية ابتداءً من (ديكارت) إلى (هيوم)، إلى (كانط)، (بيرتراند راسل)، إلى كثيرين غيرهم.

وبهذا أجبنا عن السؤال الأول: كيف دخل فلاسفة الشك في شكهم؟

وعلينا أن نجيب عن السؤال الثاني: هل يمكنهم أن يتوقفوا أمام هذا الشك فلا يتجاوزونه؟

نقول: هذا مستحيل من الناحية العملية.

لأن معنى ذلك عمليًّا أن الواحد منهم لا يتحرك من مضجعه صباحًا؛ لأنه في شك مطلق من كل شيء حوله، معناه أنه لا يتعامل مع أهله، ولا يتعامل مع البيئة الطبيعية أو الاجتماعية، ولا يتعامل مع مشاعره الشخصية، ولا يتعامل مع طعامه،

=وأخرجه أبو الفضل الزهري في «حديثه»: ص٦٧٠/ برقم:٧٤٢) من قول بشر بن الحارث الحافي. وفي سنده راو مجهول.

وأخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٧/ ٥٢) من قول سفيان الثوري بسند صحيح.

وعليه فالأثر ليس مرفوعًا إلى صاحب المقام الرفيع سيدنا محمد ﷺ وهذا ما نص عليه أبو المحاسن القاوقجي في «اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع» (ص٢٠٨/ برقم:٦٥٦).

(١) خرج الإمام الغزالي من حالة الشك هذه «بنور قذفه الله في قلبه» على النحو الذي ذكره في كتابه «المنقذ من الضلال» فارجع إليه.

ولا يتعامل مع شرابه، ولا يتعامل مع ملبسه، ولا يتعامل مع أسرته، ولا يتعامل مع جامعته،.. وهلم جرا.

ايتوني بفيلسوف واحد من فلاسفة الشك فعل ذلك،.. لا يوجد.

إذن، فإنه لا يمكن لفيلسوف - أو إنسان - أن يقف عند هذا الشك الذي طرحته الفلسفة اللاأدرية:

إنه إذا كان لا قِبَل «لعقل الإنسان» «بتحصيل العلم» الذي هو «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»، أو الذي هو الصفة التي توجب لمحلها تمييزًا بين الأمور لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه..، كما تبين لنا في نقد نظرية المتكلمين في المعرفة[1] فإن الأمر الذي لا شك فيه أيضًا أنه لا قِبَل «للإنسان» بالاستمرار في حضيض الشك على أي وجه من الوجوه.

وغاية ما ذكرناه في نقد نظرية المتكلمين في المعرفة هو أن العقل الإنساني وإن كان من المستحيل عليه تحصيل اليقين.. ما دامت الاحتمالات العقلية تتوارد عليه في كل قضية يظن فيها أنه وصل إلى حد الجزم، إلا أن هذه الاحتمالات ليس من شأنها أن تمنعه من تحصيل «الظن» وفي بعض الحالات «غالب الظن»[2].

أما الشك وما دونه مما يهبط إلى قاع الجهل المركب، فهو ما يمكن للعقل أن يتعالى عليه بجهود أيسر من تلك التي يبذلها اليقينيون، وهي جهود جبارة في تقدير

---

(١) انظر كتابنا: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية.

(٢) هذا هو أيضًا مذهب الأكاديمية الجديدة في الفلسفة الحديثة التي تأخذ بمبدأ «الاحتمال والترجيح» أسس الفلسفة، ص٢٣٣.

كل منصف، تستنفد من الطاقة ما كان يستحق أن يبذل، لو أنها تصل بالعقل إلى ما كان يظن أنها تصل إليه من اليقين.

إن أصحاب اليقين عن طريق العقل النظري هم الذين عرضوا قضية المعرفة للخطر.

إنهم يقذفون بالعقل من حالق[1]، إذ يصرون على قدرته على ما ليس يقدر عليه.

إنهم أشبه بسباح ماهر يصر على أن طفله من نسبه؛ لأنه قادر على اجتياز المحيط سباحة، فإذا هو يخسر طفله، كما يخسر قضية اجتياز المحيط.

إنهم في تقديري يفعلون فعل هامان، إذ بنى صرحًا يبدأ منه الصعود إلى الله، في حين الصعود إلى الله يبدأ من نقطة أقرب إلينا من حبل الوريد.

ومع ذلك فقد رأينا من المذاهب الفلسفية ما يصر على أن الشك نقطة التوقف التي يصل إليها العقل.

ذلك هو مذهب الشك عند (بيرون) وأتباعه «اللاأدريين» الذين يأخذون الشك بمعنى التوقف عن إصدار الحكم - حتى الحكم بأنه يشك - لأن كل قضية تقبل السلب والإيجاب.

وهو أيضًا مذهب الشك عند «السوفسطائية العندية أو العنادية[2]».

وهو أيضًا ما يقضي به شك (الغزالي)، وشك (ديكارت).

---

(١) الحالق: الجبل المرتفع، كذا في القاموس المحيط.

(٢) انظر أيضًا: أسس الفلسفة، للدكتور توفيق الطويل، ص٢٣٢، ٢٣٣.

ونحن نرى أن الخروج من هذا الشك أيسر كثيرًا مما احتمله (ديكارت) من محاولات يائسة لوضع الحقيقة الأولى التي لا يمكن الشك فيها:

ـ «وجود الأنا المفكر» ـ في ضمان الله... وهو أوسع كثيرًا مما قُدِّر للغزالي أن يحظى به من «النور الذي قذفه الله في القلب» يعيد له به الثقة في العلم، والاطمئنان إلى اليقين.

ذلك هو ما يمكن أن نسميه «الضرورة العملية» التي اعترف بها الشكاك أنفسهم، والتي تزعم أن الإسلام اعتمد عليها في وضع بداية الطريق إلى المعرفة.

وسنرى فيما يأتي خروج اللاأدريين من شكهم ودخولهم تحت لواء الضرورة العملية باعتبار أنها نقطة الضوء التي ثقبت حجاب الشك المظلم لتدل على ما وراءه من إمكانات اليقين.

لقد كان الأبيقوريون ـ إذ يقصرون العلم على نوع واحد ـ «يرون أن ذلك النوع هو ما يصدر عن العقل العملي لا العقل النظري؛ لأن ما يستحق اسم العلم في نظرهم ليس ما يؤدي إلى اليقين ـ النظري ـ بل ما يؤدي إلى سعادة الإنسان في حياته»[(١)].

ويقول هانز ريشنباخ:

«أدرك كارنيادس في القرن الثاني قبل الميلاد أن الاستنباط لا يمكنه تقديم المعرفة اليقينية؛ لأنه يقتصر على استخلاص نتائج من مقدمات معطاة ولا يستطيع إثبات صحة المقدمات.

(١) المدخل إلى الفلسفة، لأزفلد كوليه، ص٢٨٧.

كما أدرك أنه لا ضرورة للمعرفة المطلقة من أجل توجيه الإنسان في حياته اليومية، وأن الرأي القائم على أساس متين يكفي أساسًا للسلوك.

«وكتب سكتوس أمبيريكوس «١٥٠ ميلادية» بحثًا جامعًا لنظريات الشكاك، يحدثنا فيه عن أسلافه القدامى في هذا المذهب، ولا يدع مجالًا للارتياب في إمكان الفعل الغرضي..»[(١)].

ويقول أحد مؤرخي الفلسفة:

«... هناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب.

وهي الفرق بين ادعاء صدق قضية ادعاءً نظريًا، والحكم بصدقها استنادًا إلى باعث عملي.

فإن حالة يسيرة من حالات الاستدلال عن طريق الشك توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهي عرضة للشك ـ مهما ذهبنا في البحث عن أصولها ـ وأن العوامل التي تدفعنا إلى تصديق أية قضية إنما يجب البحث عنها في حياتنا العملية[(٢)].

ويقول الدكتور سليمان دنيا عن ديكارت:

«لقد قال ديكارت: «إنَّا متأكدون» عمليًا من صدق بعض القضايا.. لكنا غير متأكدين نظريًا..»[(٣)].

---

(١) نشأة الفلسفة العملية، ص٧٧، ٧٨.

(٢) أزفلد كوليه، المدخل إلى الفلسفة، ص٢٨٦.

(٣) مقال في المعرفة، ص٢٤.

ويقول الدكتور عثمان أمين في تصوير مذهب ديكارت:

«علينا أن نشك في حقيقة الأشياء الحسية؛ إذ ليس ثمة ما يفرق بين المنضدة التي أكتب عليها الآن والمنضدة التي قد أراها وأنا في المنام..، لكن الفيلسوف إنما سلم بالأشياء الواقعية خارج الذهن؛.. استجابة لمطالب الحياة العملية، لا اقتناعًا بأسلوب وحجج فلسفية»[(١)].

ويقول الدكتور عثمان أمين -أيضًا- عن شك هيوم في مقدمة محاوراته: «وحسبنا أن نقول إن شك هيوم في أمر العلية من الناحية العقلية قد انتهى إلى تبرير الاعتقاد بها من الناحية العملية»[(٢)].

ويقول هيوم: «.. يبدو يقينًا أن الإنسان وإن يكن في اهتياج مزاجه عقب تفكير عنيف في العديد من نقائض العقل.. قد ينبذ نبذًا تامًّا كل اعتقاد ورأي فإنه يستحيل عليه البقاء في هذا الشك المطبق، بل ويستحيل عليه أن يصرح به في سلوكه لبضع ساعات.. فالموضوعات الخارجية تضغط عليه، والعواطف تلح عليه فيتبدد تأمله الفلسفي الحزين، بل لن يكون في مقدور أقصى عنف في مزاجه الخاص أن يبقى وقتًا ما على مظهر الشك اليائس..».

ثم يقول: «.. وأيًّا كان المدى الذي يدفع إليه أي شخص مبادئه التأملية في الشك فإنني أرى أنه يتحتم عليه أن يفعل ويعيش ويتحدث مثلما يفعل غيره من

---

(١) مقدمات التأملات في الفلسفة الأولى، لديكارت، ترجمة الدكتور عثمان أمين، نشر مكتبة القاهرة الحديثة، عام ١٩٦٥م.

(٢) مقدمة محاورات في الدين الطبيعي، لهيوم، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، نشر مكتبة القاهرة الحديثة، عام ١٩٦٥م.

الناس، وليس ملزمًا أن يدلي بسبب لسلوكه هذا، اللهم إلا الضرورة المطلقة التي يخضع لها في قيامه بهذه الأعمال[1].

ويقول أيضًا: «ألا إن الطبيعة ـ عن ضرورة مطلقة لا تقاوم ـ قد هيأتنا لأن نحكم كما هيأتنا لنتنفس ونحس»[2].

ويقول أزفلد كوليه عن كانط: «من الممكن عند كانط أن تتخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها اليقين من غير أن تفقد كثيرًا من قيمتها، وتكون في هذه الحالة حلقة اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية، أما ما ينقصها من عنصر الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية فتستعيض عنه بأنها تحتوي حقائق العلوم الجزئية»[3].

ويقول كانط: «.. ويمكن أن نستعين بالاحتمال المشبه للحق وبالعقل السليم بطريقة نافعة ومشروعة خارجة عن موضوع الميتافيزيقا بحسب المبادئ المطلقة التي تستمد سلطتها دائمًا من ارتباطها بالناحية العملية»[4].

ويستبعد الدكتور سليمان دنيا أن يكون شك اللاأدريين شكًّا متساوي الطرفين، ويستند في ذلك إلى استنباطات، مؤداها أن الشك المتساوي الطرفين لا يمكن معه الحياة العملية، ولا شك أن اللاأدريين كانوا يمارسون حياتهم العملية، فلا بُدَّ أنهم كانوا يأخذون بالأرجحية[5].

(١) محاورات هيوم، ص١٨ ـ ٢١.
(٢) فلسفة هيوم، للدكتور فتحي الشنيطي، ص١٧٤.
(٣) المدخل إلى الفلسفة، ص٢٨٩.
(٤) مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، لكانط، ترجمة د. نازلي إسماعيل، ص٢١٨، نشر دار الكتاب العربي، عام ١٩٦٨م.
(٥) مقال في المعرفة، ص١٣.

ومن هنا كان التجريبيون في الفلسفة الأوروبية الحديثة على اختلاف مذاهبهم يرتضون المعرفة الترجيحية[1].

ويقول وليم جيمس: «إن الشك نفسه قرار من ناحية عملية، وقد يفوتنا بالشك على الأقل ذلك الخير الذي قد نجتنيه بالانحياز إلى الجانب المنتصر.

على أن هناك ما هو أكثر من هذا، فقد يكون محالًا من ناحية عملية أن تميز بين الشك والسلب الحقيقي، فإذا رفضت ألا أكون سفاكًا للدماء؛ لأني أشك في أنه ليس قتلًا مشروعًا ومبررًا فإني مغر بالجريمة وشريك في ارتكابها، وإذا رفضت أن أفرغ الماء من السفينة حينما آتي إليها وهي في اليم؛ لأني أشك في ثمرة ذلك المجهود فإني بذلك عامل من عوامل إغراقها، فإذا كنت على جبل ورفضت أن أخاطر بقفزة فإني متجاهل ما أنا فيه من مخاطر، وكل من يلزم نفسه بألا يكون سريع الإيمان بالله والواجب الخلقي، وبالحرية والخلود، وبالاختيار؛ فإنه لا يمكن تمييزه عمن ينكرها حقًا، والشك في المسائل الأخلاقية صنو لإنكارها، وكل ما لا يشهد لشيء فإنه ولا بُدَّ شاهد لضده، وسواء أكنا منغمسين أم مبتعدين، أو تحدثنا كما نشاء عن حكمة الشك ومزيته فإنَّا مؤدون باختيارنا خدمة لهذا الجانب أو ذاك»[2].

ويقول: «لا بُدَّ لنا من العمل، وليس لنا الخيار إلا في نوع النتائج أو مقدارها»[3].

(١) أسس الفلسفة، للدكتور توفيق الطويل، ص٢٨٩.

(٢) العقل والدين، ص٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص٩٨.

وبهذا يتبين أننا أجبنا عن السؤال الثالث: كيف خرج أصحاب الفلسفة اللاأدرية من لا أدريتهم؟

خرجوا منه بأن فصلوا بين جانبين:

الجانب النظري تركوه للشك يعيث فيه فسادًا.

والجانب العملي - بحكم الضرورة العملية التي تقتضي منهم ممارسة الحياة - لم يسمحوا للشك بأن يتطرق إليه.

هكذا صرح فلاسفة الشك أنفسهم.

ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يستمر في دائرة «اللاعمل» التي يقتضيها الشك، إنه يخرج من هذه الدائرة أراد أو لم يرد، بحكم الضرورة العملية، يخرج من هذه الدائرة إلى دائرة عمل هي من شأن الذين لا شك عندهم، إنه مضطر إلى ذلك بحكم الضرورة.

ولنضرب مثالًا أخيرًا لزيادة التوضيح:

إذا جاء خبر إلى فيلسوف من فلاسفة الشك بأن مجموعة من اللصوص تنوي مهاجمة بيته في هذه الليلة؟ فماذا يكون الموقف في هذه الحالة؟

إن المتأكد من صدق هذا الخبر يعمل الآتي: يستعد بالسلاح أو بالحرس.

والمتأكد من كذب هذا الخبر يعمل الآتي: يترك السلاح ويترك الحراس.

أما فيلسوف الشك غير المتأكد من صدق الخبر أو كذبه. فإنه يطالب بالدليل، لكن الدليل لا يأتيه أو لا يقتنع هو به، فما موقفه عندئذ؟ إنه من الناحية العملية إذا

ترك نفسه للشك سوف يعمل عمل المتأكد من كذب الخبر، أي: يترك السلاح ويترك الحراس: إنه يعمل عمل المتأكد من كذب الخبر، إنه لا يقف بين بين، لا بُدَّ له من أن يخرج من دائرة «اللاعمل» التي يفرضها عليه شكه إلى دائرة عمل هي من شأن المتيقن.

أي: إنه بحكم الضرورة أراد أو لم يرد يسلم نفسه لعمل ما، وقد كان يجدر به أن يسلم نفسه للجانب الأحوط، إنه ما دام لا يستطيع أن يخلص لشكه من الناحية العملية، وسوف ينحاز لعمل ما دون أن يستطيع تبرير هذا الانحياز من الناحية النظرية، فعليه حينئذ أن يختار الجانب الأحوط جانب الاستعداد بالسلاح؛ لمواجهة اللصوص.

- والخلاصة.. أن فلسفة الشك لا يمكن بحكم الضرورة العملية أن تجعل الفيلسوف اللاأدري يتوقف عن العمل، وإنما هي تتركه بحكم هذه الضرورة ينحاز لعمل ما، أي: إن فلسفة الشك تنتهي إلى الإيمان التسليمي بحكم الضرورة العملية.

الإيمان التسليمي بماذا؟

الإيمان التسليمي بالجانب العملي في حياة الإنسان.

❁ ❁ ❁

ـ الفلسفة التجريبية بين «التجربة» و«الإيمان التسليمي بحكم الضرورة العملية»:

يقصد بالفلسفة التجريبية: الاتجاه الفلسفي الذي يقيد الفكر في طلبه للمعرفة بقيود التجربة، فلا يذهب مذهب اليقينيين في إعطاء العقل مقدرة مطلقة،

ولا يذهب مذهب اللاأدريين في تجريد العقل من القدرة تجريدًا مطلقًا، وإنما يقرر أن البحث عن المعرفة مشروط بالتجربة، ولا يسلم بشيء إلا أن يكون خاضعًا للتجربة ناتجًا عنها.

وتُعَدُّ العلوم التجريبية تطبيقًا أمينًا لهذه الفلسفة.

ومن هنا فسوف تجري مناقشتنا لهذه الفلسفة من خلال وضع العلوم التجريبية، وتهدف مناقشتنا إلى بيان موقف الفلسفة التجريبية من «الإيمان التسليمي»: هل خضعت للإيمان التسليمي أو لم تخضع؟

والسؤال الذي نوجهه إلى أصحاب الاتجاه التجريبي هو: أنتم لا تسلمون بشيء إلا إذا ثبت عن طريق التجربة، فهل فعلتم ذلك حقًّا في كل ما تسلمون به أم أنكم مضطرون - بحكم الضرورة العملية - إلى التسليم بأمور لا بُدَّ منها في «العلم التجريبي» دون أن يمكنكم إثباتها بالتجربة؟ حينئذ تأخذونها على سبيل التسليم الإيماني؟

- الجواب عن ذلك: نعم، إن «العلم التجريبي» - وهو أعظم ثمرة للفلسفة التجريبية - لا يمكن أن يقوم إلا إذا حصل التسليم بأمور معينة تسليمًا أوليًّا.

يقول بيرتراند راسل:

«إن المبادئ العامة اللازمة لتدعيم الاستدلالات العملية غير قابلة للبرهان بأي معنى مألوف..

وهناك تطور تدريجي من «التوقع الحيواني» إلى أرقى قوانين الفيزياء الكمية..

إذ تقع للحيوان في خبرته - على سبيل المثال - رائحة بعينها، فيتوقع أن يكون

الطعام صالحًا للأكل، فإذا كان من المعتاد أن يخطئ في توقعه كان لا بُدَّ أن يموت..

ويؤدي التطور والتكيف بالبيئة إلى أن تكون التوقعات في أغلب الأحوال صائبة أكثر منها خاطئة، على الرغم من أن التوقعات تتجاوز نطاق كل ما يمكن البرهنة عليه منطقيًّا».

قد تكون هذه من الناحية المنطقية كما يقول راسل:

«حجة واهية إذا ما اتخذناها ضد الشك الديكارتي» لكن نزولًا منه ومنا على حكم الضرورة العملية يردف ذلك بقوله:

«لا أعتقد أنه من الممكن أن ننتقل خطوة واحدة إذا نحن بدأنا من الشك.. فعلينا إذن أن نبدأ من تسليم عريض بكل ما يبدو أنه معرفة، أيًّا ما كان، وأنه ليس ثمة سبب معين لرفضه..».

ثم يقول: «ولنلاحظ أنه لكي تؤدي المُسلَّمات التي نحن بصددها وظيفتها ليس من الضروري أن تكون يقينية.. فهي من هذه الناحية تختلف اختلافًا بالغ العمق عن ذلك النوع من المبادئ التي كان يسعى إليها الفلاسفة المثاليون؛ لأن أنصار هذه المبادئ قد زعموا أنها تتصف بدرجة من اليقين أكبر من الدرجة التي تتصف بها معظم المعرفة التجريبية»، ثم يذكر راسل مُسلَّماته «خمس مُسلَّمات» ذكرناها في موضع آخر[1] - وهنا لا تنقطع الشكوك إلا بحكم الضرورة العملية.

والضرورة العملية هي التي ترغمنا على التسليم بما يقع في خبرتنا مباشرة،

---

(١) فلسفتي، ص٢٤٥ - ٢٤٧، وانظر كتابنا: عقائد العلم، ص٧٥ وما بعدها.

فعلى الرغم من أن البراهين العلمية تبين لنا ـ كما يقول بيرترند راسل : «أن ما يقع في خبرتنا مباشرة لا يمكن أن يكون هو الشيء الخارجي الذي تتناوله الفيزياء بالدراسة، فإن ما يقع من خبرتنا مباشرة هو ـ مع ذلك ـ الشيء الوحيد الذي يبرر لنا أن نؤمن بعالم الفيزياء»[١].

إن الضرورة العملية هي التي جعلت علماء الذرة يقررون وجود جزئياتها، فهي كما يقول فرينرها ينزنبرج لا وجود لها كأشياء مادية بسيطة «إلا أن ـ تقديم مفهوم الذرة يمكننا من الصياغة السهلة للقوانين التي تحكم كل المعطيات الفيزيقية والكيميائية»[٢].

ويقول الدكتور جون كيمني «نحن نعتقد بوجود أجسام أصغر من الذرة، لا لأننا رأيناها ولو بشكل غير مباشر، ولكن لأن افتراض وجودها يشكل أسهل فرضية يمكن لها تعليل الوقائع المباشرة»[٣].

ويقول أيضًا عن تسليم العلم الفيزيقي بمفاهيم مجردة: «إن تبرير وجود هذه المفاهيم يكمن في فائدتها لتشكيل النظريات البسيطة»[٤].

والضرورة العملية هي التي تجعل العلم التجريبي يتمسك بالقوانين الإحصائية على الرغم من يقينه بأن الأفراد لا يخضعون لما يخضع له المجموع. يقول هرمان راندال في كتابه «تكوين العقل الحديث»:

(١) فلسفتي كيف تطورت، ص١٢٦.
(٢) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، ص٥٦، ٥٧.
(٣) الفيلسوف والعلم، ص١٤٧.
(٤) المصدر السابق، ص٢١٠.

«إن مثل هذه القواعد الإحصائية تجعل التنبؤ والتحقيق ممكنًا، تحت شروط الملاحظة، لكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد، وهي - أي القوانين الإحصائية تحقق فائدتها من الناحية العملية».

والضرورة العملية هي التي جعلت العلم يأخذ بتفسيرين متعارضين لظاهرة الضوء؛ لأن كلًّا منهما يثبت صحته في مجال من مجالات الظاهرة.

والضرورة العملية هي التي تلجئنا إلى الأخذ بنتائج الفيزياء الحديثة على وجه العموم، يقول بيرتراند راسل: «أصبح ما تقوله الفيزياء الحديثة مختلطًا كل الاختلاط، غير أننا مضطرون إلى تصديق ما تقوله وإلا جلبنا على أنفسنا الهلاك».

إن الضرورة العملية هي التي دعت إلى افتراض قانون بقاء الطاقة:

يقول الدكتور هرمان راندال عن هذا القانون وبعض القوانين الأخرى: «إنما هي افتراضات.. ولكنها ضرورية للعلم»[1].

والضرورة العملية هي التي جعلت بيرتراند راسل «يؤمن» بما يسميه: «الأحداث» كنسيج محايد للعقل والمادة، يقول: «إذ لو لم نسلم بهذه الأحداث لانهارت كل الأسس العلمية التي يمكن بها تبرير اعتقادنا في وجود الموضوعات الفيزيقية واستمرارها كما تنهار أيضًا إمكانية تبرير الفيزيقا»[2].

ويسلم فتجنشتين بما يسميه: «الأشياء» باعتبار أن هذا التسليم ضرورة عملية يقصد بها إنقاذ هيكل القضايا من الوقوع في حلقة مفرغة، ونفقد من ثَمَّ ما يبرر الحكم بصدق قضية ما أو كذبها[3].

(١) تكوين العقل الحديث، جـ٢، ص١٢٧.
(٢) فلسفة بيرتراند راسل للدكتور محمد مهران، ص٩٩ - ١٠٣.
(٣) لودفيج فتجنشتين، للدكتور عزمي إسلام، ص١٣٠.

ويقول الدكتور ليونيل روبي: «إن خطأ التعميم لا يلزمنا بأن نلوذ إلى خطأ مضاد له، ألا وهو رفض التعميم كلية..

إن التعميمات خطيرة، ولكن لا بُدَّ من التعميم...

لأن التعميمات موجهات لا غنى عنها...

فليس ثمة فائدة تعود عليَّ من معرفتي أن الماء تجمد في درجة ٣٢، فهرنهيت بالأمس إلا إذا استخدمت هذه المعرفة كتحذير يترتب عليه أن أضع جهاز مقاومة التجمد في دفاية سيارتي قبل حلول الشتاء[(١)].

ويقول الدكتور جون كيمني:

«إن العالم يبحث عن قوانين الطبيعة؛ لأن بحثه يكون عقيمًا لو لم تكن ثمة قوانين طبيعية، إذن فالافتراض الأساس في العلم برمته هو أن هذه القوانين موجودة بالفعل»[(٢)].

إن القول بأن «الطبيعة تسير وفقًا لقوانين هو عقيدة لا يمكن للعلم أن يباشر عمله بدونها، وهو في الوقت نفسه لا يمكنه إثباتها تجريبيًّا.

إما أنه لا يمكن للعلم أن يباشر عمله بغير هذه العقيدة، فذلك واضح؛ لأن العالم التجريبي لا يكون لبحثه معنى إذا افترض أن الطبيعة تتحرك حركة عشوائية لا يمكن توقعها أو التنبؤ بها.

(١) فن الإقناع، ص٣٧٩.
(٢) الفيلسوف والعلم، ص٦٦.

وإما أن هذا المبدأ: «الطبيعة تسير وفقًا لقوانين» لا يمكن إثباته تجريبيًّا فذلك يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول: لأن إثبات هذا المبدأ تجريبيًّا يقتضي إجراء البحوث التجريبية على «عينات» مختلفة تمثل مختلف الأماكن ومختلف الأزمان في هذه الطبيعة، فلا بد للباحث إذن أن يأتي بعينات من كل جزء من أجزاء الطبيعة، فلا يكتفي بعينات من الأرض؛ لأن الأرض ما هي إلا ذرة رمل في صحراء عظمى بالنسبة للطبيعة، ولا يكتفي بعينات من المجموعة الشمسية التي يعيش فيها، ولا يكتفي بالمجرة، التي تنتمي إليها مجموعتنا الشمسية؛ لأن هناك البلايين من مثل هذه المجرة في الطبيعة، كذلك لا يصح أن يكتفي بأخذ عينات تمثل مرحلة محدودة من المراحل الزمنية التي تمر بها هذه الطبيعة، بل لا بُدَّ من أن يذهب في الماضي السحيق ليأتي بعينات من بلايين السنين التي مضت، ولا بُدَّ أيضًا من أن يذهب في المستقبل إلى بلايين السنين المحتملة...

ذلك كله لكي تتحقق شروط التجربة العلمية التي تسمح له بأن يقول: «الطبيعة تسير وفقًا لقوانين»، وأن يكون قوله هذا مبنيًّا على تجربة علمية صحيحة، فهل هناك عالم فعل ذلك أو يمكنه أن يفعل ذلك؟

- الجواب: كلا، بالتأكيد.

ثم نتساءل مرة أخرى: فهل يمكن للعلم التجريبي أن يستغني عن هذا المبدأ طالما لم تتوفر له شروط التجربة؟

- الجواب: كلا، بالتأكيد؛ لأنه إذا استغني عنه انهار البناء العلمي التجريبي.

* معنى هذا إذن، أن العلم التجريبي بحكم الضرورة العملية ينتهي إلى الدخول في الإيمان التسليمي.

* الإيمان التسليمي بماذا؟

الإيمان التسليمي بمبدأ «الطبيعة تسير وفقًا لقوانين».

وببعض المبادئ الأخرى التي لا مجال للإفاضة في شرحها هنا.

ولماذا يسلم بها العلم؟

لا لشيء إلا «الضرورة العملية».

يقول الأستاذ ليونيل روبي:

«ثمة اعتبارات عملية تضطر العلماء إلى الاكتفاء بما هو دون مجموعة الشروط التي تمثل السبب»[1].

ويقول هانز ريشنباخ:

«يجمع العلم التجريبي بين المنهج الرياضي، ومنهج الملاحظة، ونتائجه لا تعد ذات يقين مطلق، بل ذات درجة عالية من الاحتمال.

ويمكن الاعتماد عليها بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية بقدر كافٍ»[2].

ويقول الدكتور هـ. مترام:

«إن العلم كله قائم على نتائج ملاحظة الحواس الخمس أو الست...

ومع أنه لم يقم لدينا الدليل لاعتقادنا بأن هذه المادة العلمية ترقى كثيرًا من مجرد مسوخ مشوهة من الحقيقة...

(١) فن الإقناع، ص٣٥٤.
(٢) نشأة الفلسفة العلمية، ص٣٨، ٣٩.

فإن هذا النسيج العجيب أعطانا حين استخدم في مجالات التطبيق العملي: العقاقير القاضية على الأمراض، والمفرقعات شديدة الانفجار، والطيران في أجواء الفضاء، والتخاطب عبر البحار»[١].

الخلاصة:

إن الاتجاهات الفكرية البشرية: مهما وضعت من شروط للتوصل إلى المعرفة فإنها تتنازل عن شروطها هذه في الأسس التي تقوم عليها، وتؤمن بهذه الأسس إيمانًا تسليميًّا مضطرة إلى ذلك بحكم الضرورة العملية.

لقد فعلت ذلك الفلسفة العقلية اليقينية: شددت في الحصول على الأدلة العقلية، لكنها بالنسبة لأصل هذه الأدلة وهو العقل، آمنت به إيمانًا تسليميًّا أوليًّا، خاضعة في ذلك لحكم الضرورة العملية.

وفعلت ذلك الفلسفة اللاأدرية، شددت في إنكارها على الأدلة العقلية، وقررت أن هذه الأدلة لا تقوم على أساس موثوق به، لكنها اضطرت بعد ذلك إلى الأخذ «بالجانب العملي» وآمنت به إيمانًا تسليميًّا أوليًّا خاضعة في ذلك لحكم الضرورة العملية.

وفعلت ذلك الفلسفة التجريبية: شددت في اشتراط التجربة. لكنها اضطرت بعد ذلك إلى الأخذ ببعض المبادئ التي تقوم عليها التجربة دون أن تثبت هذه المبادئ تجريبيًّا، وآمنت بهذه المبادئ - ومنها على سبيل المثال لا الحصر: مبدأ سير الطبيعة وفقًا لقوانين - إيمانًا تسليميًّا خاضعًا في ذلك لحكم الضرورة العملية.

---

(١) الأساس الجسماني للشخصية، للدكتور هـ. مترام، ص١٨١.

وعلينا بعد ذلك أن ننتقل إلى «العقيدة الدينية»، لنبين كيف يمكن أن تقوم على الإيمان التسليمي «بالله - سبحانه وتعالى - ورسله» بحكم الضرورة العملية.

وسنبين ذلك في العقيدة الدينية بوجه عام.

ثم نبينه في العقيدة الإسلامية وفقًا لمنهج الرسول ﷺ بوجه خاص.

الضرورة العملية في مجال الاعتقاد الديني:

إنه إذا كان القول بالأحداث عند «راسل» كنسيج محايد للعقل والمادة ضرورة عملية[١].

وإذا كان القول بالأشياء عند فتجنشتين ضرورة منطقية عملية أيضًا[٢].

وإذا كانت القوانين الطبيعية إنما تحقق مشروعيتها من الناحية العملية[٣].

فإنه يصبح السير وراء الضرورة العملية لازمًا إذا قادتنا الضرورة خطوة أخرى بعد التسليم بالأحداث أو بالأشياء أو بالقوانين.

أي: إذا قادتنا إلى علة هذه الأحداث. والأشياء والقوانين.

العلة التي لا تحتاج لعلة وراءها..

أي: إلى الاستدلال على وجود الله..

وهنا يحق لنا أن نعلن أن الضرورة العملية هي الطريق إلى معرفة الله.

(١) فلسفة بيرتراند راسل، ص٩٩.

(٢) فلسفة فتجشتين، ص١٣٠.

(٣) الفيلسوف والعلم، ص١٨٨، والعلم الظواهر الخارقة، ص١٧.

إن الضرورة العملية هي التي تتجاوز الشك عن طريق الوصول إلى معرفة الله.

قرر ذلك أصحاب المذاهب غير اليقينية في الفلسفة...

بعد أن يتحدث أحد مؤرخي الفلسفة عن مذهب الشك عند سكتوس أمبريقوس آخر الشكاك اليونانيين، وعن مقدماته العامة يقول: «إذا أخذنا بهذه المقدمة العامة لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذي سيتخذه سكتوس إزاء الله. والواقع أن موقفه لا ينفي الدين ولا ينفي الألوهية، ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية. وفي مجال العمل نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله وأن يشارك في العبادة الدينية دون أن ينطوي موقفه على أي تناقض، وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الإيماني من المحدثين.. أمثال شارون وهويت.. الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظري وبين الإيمان العملي بالله»[(١)].

وها هو بسكال.. الفيلسوف الفرنسي المتوفى ١٦٦٢م - يقرر أن الإنسان كان لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته.. «لا يستطيع الاستسلام للشك؛ لأن عليه أن يتصرف بحزم في المسائل العملية، بل حتى في المسائل الحميمة: كالخلود الإنساني، والخير الأسمى، والعلاقة بين الروح والجسد؛ إذ لا وجود لأي اتفاق بين المدارس الفلسفية»[(٢)].

(١) الله في الفلسفة الحديثة، لجيمس كولينز، ص٥٣، ط ١٩٧٣م.

(٢) المصدر السابق، ص٧٦٤.

يقول بسكال: «إن خلود النفس من الأهمية بحيث لا يظل عديم المبالاة بالإضافة إليه من فقد شعوره».

ويقول: «فلنذكر الملحد بالموت وبالأبدية.

ماذا لديه من القول عنهما؟ هل يقول: إنه لا يبالي؟ أليس منتهى الحماقة ونحن نعنى أكبر العناية بصغائر الأمور ألا تثير اهتمامنا المسألة الكبرى التي يتوقف عليها النعيم الأبدي أو الشقاء الأبدي.

هل يقول إن العقل يجد أن الدين غير مفهوم؟

فليكن، ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقًّا؟

لنفرض أن الغموض متساوٍ من جهة إثبات الدين ومن جهة نفيه يبقى أن الاختيار بينهما واجب، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو في الحقيقة اختيار للنفي من حيث إننا نحيا كما لو لم يكن الله موجودًا، ولم تكن النفس خالدة، وهو اختيار محض للجهة الأشد خطرًا من حيث إنه استهداف للعذاب الأبدي»(١).

وقد ناقش باركلي أصول الرياضيات والعلم الطبيعي، وذهب إلى أن المبادئ.. الرياضية والطبيعية «العدد - المقدار - اللامتناهي - الزمان - المكان - العلة»، غير معقولة، ومن ثَمَّ لم تكن الرياضيات والعلم الطبيعي علومًا، وإنما هي فنون أو صناعات مفيدة في العمل.

ومن هنا «أفاد باركلي سلاحًا يطعن به الملحدين ويؤيد الدين:

---

(١) انظر: الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص٩٢، ٩٣، والله في الفلسفة الحديثة، لكولينز.

لأنه إذا كان العلماء يقبلون المبادئ النظرية وهي غير معقولة، فبأي حق يهاجمون العقائد الدينية؟ وإذا كانوا يقبلون المبادئ النظرية لمرماها العملي فَلِمَ لا يقبلون العقائد للغرض نفسه؟»(1).

وهذا هيوم إذ يعرض شكه «العقلي» في الحجج التي يصطنعها «العقل» لإثبات وجود الله يعرض في الوقت نفسه حججه العملية للاعتقاد.

يرى هيوم أن الحجة المستمدة من النظام في الطبيعة ـ وهي أقوى حجج المذهب الإلهي ـ لا تقوم على أسس موضوعية مفحمة ومع ذلك فإن عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمنا بقوة على التصديق بوجود الإله، حتى لو كان التحليل الفلسفي يؤكد لنا افتقادنا إلى وسائل الارتقاء إلى معرفة عنه تتسم بيقين برهاني، وترجع ضرورة الاعتقاد في الله إلى الميل الذاتي في طبيعتنا أكثر من رجوعها إلى طابع القهر الذي تنطوي عليه بنية النظام الكوني، والتدبير الباطن الذي يكشف عنه العقل»(2).

ويقول شلر في رده على أعداء الدين:

«إن فروض الدين كفروض العلم.

العالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحًا انتظارًا لتحقيقه.

والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك؛ إذ يسلم بفروضه وينتظر نتائجها العملية وكل الخلاف بين العالم والمؤمن هو أن تحقيق الغرض العلمي يتم في وقت أقصر من تحقيق الغرض الديني»(3).

---

(1) الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص١٦٠، ١٦١، ص٤٧٠، ط: ١٩٥٧م.

(2) الله في الفلسفة الحديثة، لكولينز، ص١٧٢.

(3) وليم جيمس، للدكتور محمود زيدان، جـ١، ص٢٥٤، ١٩٥٨م.

ويرى وليم جيمس أنه: إذا كان الملحد يخشى الوقوع في «اعتقاد» لم يقم عليه دليل يقيني قطعي..

فإن عليه أن يخشى أمرًا أشد بطشًا وأشد تنكيلًا: هو الوقوع في عصيان إله لم يقم على نفيه دليل يقيني قطعي[1].

ويقول:

«إن أعاظم رجال المذهب التجريبي منا ليسوا تجريبيين إلا من ناحية نظرية فحسب.

فإذا ما تركوا لغرائزهم وطبائعهم فإنهم يعتقدون ويتيقنون كما يفعل البابا نفسه»[2].

ويقول وليم جيمس:

«وأما المذهب المادي، ومذهب الشك فلا يمكن أن يحوز قبولًا عامًّا؛ لأنهما يحلان المشكلة حلًّا لا تقبله الدائرة العملية من طبائعنا، ولا تستريح إليه طبائعنا الإرادية، وقوانا الفعالة، وهي التي تقف دائمًا منتظرة بفارغ الصبر... وتنادي قائلة: «ماذا أفعل؟».

فتجيب اللاأدرية قائلة: «لا أدري».

ويقول المذهب المادي: «تجاوبي مع الذرات ومع اصطدام بعضها ببعض». يا له من فشل وخيبة.

---

(١) انظر: العقل والدين، ص٢٠، ٢١، ويمكن هنا الاستشهاد بالآيات التي توضح لنا أن الله هو الأحق بأن نخشاه.

(٢) العقل والدين، ص١٦.

إنها إجابة تؤدي إلى فقدان العملية العقلية حرارتها، وبهذا يعجز الجزء الوسيط ـ يقصد الإدراك ـ عن أن يشعل الطرف ـ يقصد رد الفعل العملي ـ.. وتنحل الدائرة قبل وصولها إلى الهدف، وتترك القوى الفعالة وحدها من غير موضوع مناسب لها تفرغ فيه قواها.

وتكون النتيجة إما هزال ومرض وموت، وإما أن تبقى الآلة العقلية كلها في شبه نوع من الحمى، بسبب التشنجات المقهورة، والإثارات المكبوتة حتى يأتي حل مناسب يوجد منفذًا عاديًا لتلك التيارات النفسية المكبوتة..

ومذهب التأليه هو أقرب الحلول إلى العقل، وإلى الناحية العملية فليس هناك من طبائعنا وقوانا الفعالة ما لا يتأثر أو يخضع له، وليس هناك انفعال لا يثار طبيعيًا ـ بحسب أصله ـ منه»[١].

ويقول وليم جيمس:

«ليس برهان باسكال بالضعيف أو عديم الجدوى ولكنه برهان مفحم»[٢].

ويقول الدكتور محمود حب الله بعد أن يعرض نصًا لوليم جيمس في إرادة الاعتقاد: فالحياد التام أو الشك في كل الأمور الحيوية للإنسان، ومنها العقائد الدينية محال من ناحية عملية، فالعقيدة الدينية ضرورة عملية، وضرورة نفسية للفرد والجماعة، ويقول أيضًا:

«فالعقيدة من ناحية نفسية حاجة مهيمنة وضرورة.

---

(١) العقل والدين، ص٩٤، ٩٥.
(٢) المصدر السابق، ص١٣.

وإنها لكذلك من ناحية عملية أيضًا؛ إذ إن العقائد تقدم نفسها لنا على الأقل - كما يقول وليم جيمس - كفروض يمكن أن تكون صحيحة، وهي من الفروض المهمة التي لا يمكن تجاهلها والتي تتصل اتصالًا وثيقًا بحياتنا العملية»[1].

والمنهج العملي عند وليم جيمس -يعنى بالمتميز والجزئي، والفردي المحدد المتعين، وما له فعالية وتأثير علينا،... في مقابل المجرد والعام والساكن[2].

وهو يرى أن التجربة الدينية حقيقة خاضعة للمنهج العلمي؛ إذ يتوفر لها خصائص التجربة الصادقة بصفة عامة، إذ تقوم على حدس أصيل، ولها آثار نافعة..

وتتصل بما تحت الشعور بظواهر معلومة وتتصل أيضًا بالتجربة الفيزيقية، مثل الإحساس عن بُعْد، والتعاطف عن بُعْد، والرؤيا.

والتجربة الدينية لها على اختلاف صورها - عنده - خاصتان مشتركتان: إحداهما: القلق من الألم والشر، والثانية: الشعور بالنجاة من الألم أو الشر بفضل قوة عليا[3].

وهو يقرر أن هذه الحالة ليست مرضًا؛ لأن الحكم على الشجرة يكون بثمرتها وثمرة، التجربة الدينية مجموعة فضائل مفيدة.

---

(١) الحياة الوجدانية، ص٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) وليم جيمس، للدكتور محمود زيدان، ص٨١.

(٣) الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص٤٥٥.

والمنهج العلمي في التجربة الدينية عند وليم جيمس هو اتجاه مؤداه تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج فالخلاف بين المادية والروحية ممتنع على الحل عندما يدور حول الماضي:

الله خلق العالم؟ أم المادة القديمة؟ أمَّا بالنظر إلى المستقبل فإن الأمر يصبح مهمًّا وخطيرًا، والمادية هنا لا تكفل لنا منافعنا العليا في حين أن ـ الإيمان بالله يحقق أفضلية عملية كبرى؛ إذ معناه أن العالم قد يهلك، ولكن صلتنا بالله تنجينا[1].

إن وليم جيمس بهذا يحسم المناظرات الفلسفية بالاحتكام إلى النتائج العملية، إنه يرى أنه إذا لم ينتج فرق عملي بين قضيتين متقابلتين فالجدل فيهما عبث..[2].

يقول أميل بوترو:

«نشأت في وقتنا الحاضر فلسفة للعلم، وأخرى للدين يسيران في طريقين متوازيين[3].

(١) هذه فكرة الابتداء المنهجي في الدخول إلى العقيدة عن طريق التفكير في الحياة الآخرة، أليس هذا هو منهج الرسول ﷺ؟ ألم يتجه الرسول منهجيًا في الدعوة إلى المستقبل؟ إلى البعث؟ إلى النجاة الأخرية؟ أكان له جدل في ماضي الكون بقدر ما كان له من تبصير بمستقبله؟؟.

(٢) ومن هنا كانت جميع المسائل التي نهى الرسول ﷺ عن الجدل فيها، كالجدل في القضاء والقدر، وفي ذات الله نوعًا من العبث.

(٣) لا في طريق مشترك كما يرى أصحاب الجمع بين العلم والدين، ولا في طريقين متضادين كما يرى القائلون بالتناقض بينهما.

ويقوم كل منهما على أساس من شروط الفعل الإنساني، وإذا قابلنا بين هاتين الفلسفتين رأينا بينهما من التوافق ما ييسر الجمع بينهما في فلسفة واحدة نسميها فلسفة الفعل..

وبذلك تكون فلسفة الفعل كالجذع المشترك الذي يتفرع عنه العلم والدين، وبه يفسر تمايزهما كما تفسر العلاقة بينهما.

وتسمح هذه الفلسفة بتصور العلاقة بين الدين والعلم بمعنى أعمق وأكثر روحانية مما عجزت عنه نظم أصحاب الفلسفة النظرية.

فالعلم يقدم للإنسان وسائل للفعل الخارجي، فيتمكن بذلك أن يترجم إرادته إلى حركات تهيئه أكثر لفرض سلطانه على العالم المادي.

ولكن من الطبيعي أن يتساءل النشاط الإنساني، وقد وُهب هذه القوة عن مبدئه وغايته، وهو بهذا السؤال إنما يفتح باب الميدان الديني، فالدين هو الحكمة السامية التي تعين للإنسان غاية جديرة بنشاطه وتمده بالقوة الباطنية الضرورية لطلب هذه الغاية طلبًا فعالًا مثمرًا»[1].

وإذا كانت فلسفة الفعل هذه تبدو غامضة فيما تقصده بالفعل أو بالنشاط[2] فإننا نتفادى هذا الغموض فيما نقدمه نحن مما سميناه: «الضرورة العملية»..

(١) الدين والعلم، ص٢٣٠، ٢٣١.

(٢) انظر ذلك في: العلم والدين لأميل بوترو، ص٢٣٥، ٢٣٦ في ملاحظاته النقدية على «فلسفة الفعل».

٣ـ العقيدة ومكانتها العملية

وبعد؛ ففي هذه النقطة من سير البحث نحتاج إلى أن نركز الضوء على بعض ما ورد فيه مما يتصل بقضايا الضرورة العملية:

القضية الأولى

معنى الضرورة العملية:

الضرورة التي نتحدث عنها في «الضرورة العملية» ليست من باب «ما حمل عليه الشيء، وأكره، وجبر عليه، ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج منه واستفرغ في ذلك جهده لم يجد منه فكاكًا ولا إلى - الخروج منه سبيلًا»[(١)].

ولكن المقصود بها ما يقف عند حد «الإلجاء الذي لا يخرج الملجأ من أن يكون على العمل قادرًا وباختياره متعلقًا»[(٢)].

إننا في الضرورة العملية نجد أنفسنا في موقف يدفعنا دفعًا لا قِبَل لنا بتجاهله إلى ممارسة حياتنا والتصرف في أمورنا.. على وجه نستفيد فيه بقوانا الأخرى:

العقلية، والحسية، والوجدانية.

وإذا كان لنا أن نشك نظريًا في قدرة هذه القوى وإمكاناتها، فإننا نجد المنطلق ثابتًا في الضرورة العملية.

وإذن؛ فالضرورة العملية لا تستند إلى قوة من هذه القوى، فإن هذه القوى تتهاوى أمام النقد. في حين تقف هي شامخة لترد إلى هذه القوى اعتبارها طالما تقيدت بنطاق هذه الضرورة، أو بما ينبني عليها من الأمور العملية.

---

(١) انظر: اللمع، للأشعري، ص٧٥.

(٢) انظر: «النظر والمعارف» للقاضي عبد الجبار، ص٣١٧.

والضرورة العملية مشتركة بين الإنسان والحيوان؛ لذلك لا بُدَّ لها من شروط أو قيود تجعل منها نوعًا خاصًّا بالإنسان هو الذي نقصده هنا: ذلك ألا تتعارض مع الإنسان كإنسان.

بمعنى: ألا تتناقض مع قواه:

العقلية.

والوجدانية.

والحسية.

وإذا كانت هذه الشروط أو القيود هي التي ترفع ما نقصده بالضرورة العملية عن مستوى الضرورة العملية الحيوانية، إلى مستوى الضرورة العملية الإنسانية فإنها في الوقت نفسه هي ما يقعد بها عن حمق التحليق في مستويات من العلم أو العمل، تكون فوق الطاقة البشرية، وهو ما تقع فيه الفلسفة اليقينية التي لا تكتفي بغير المعرفة المطلقة، ومن هنا تناقضت هذه الفلسفة مع الإنسان؛ لأنها تناقضت مع عقله؛ لأنها مطلقة، وعقل الإنسان محدود.

إن اليقين كقيمة عقلية مطلقة لا تسأل عنه الضرورة العملية.

كذلك فإن اليقين كقيمة إنسانية مطلوبة لا تعطيه الضرورة العملية، إن قيمة الضرورة العملية في أنها على الرغم من أن اليقين لا ينبع منها، فهي ضرورية، وهي ملزمة، وهي ملجئة.

والمنهج الذي يقف على أرض الضرورة العملية لا يرد عليه نقص اليقين؛ لأن الضرورة العملية تعني أن طلب اليقين في البداية مضاد لها؛ لأن المقصود منها:

«إلجاء الموقف الحيوي للإنسان إلى اتخاذ سلوك ما..»

وهذا الإلجاء لا يتوقف على أمر خارج عنه، ولا يحتاج إلى مبرر من النظر ولا يصبر على محاولات الوصول إلى اليقين.

وهذا المنهج من ناحية النهاية: لا يقفل الطريق إلى اليقين؛ إنه إذ يبدأ من الظن يترك المقام مفتوحًا لاحتمالات الوصول إلى اليقين في النهاية.

وكذلك فعل المنهج الإسلامي.

بدأ من نقطة يقف عندها الناس جميعًا موقف الإقرار.

إنه إذا كان القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤].

فإن الإسلام في مشكلة المعرفة يدعو الناس جميعًا إلى كلمة سواء بينهم أيضًا:

تلك هي الضرورة العملية، وعلى قمة هذه الضرورة العملية تأتي: «مواجهة الإنسان لما بعد الموت».

هذه هي المسألة التي أعتقد أن الإسلام وضعها كمدخل إلى معرفة الله.

ثم بعد ذلك إلى المعارف الأخرى.

والإنسان يتعرض لهذه الضرورة في مجيء الإنذار بشروطه العملية ودلالاته التي تستند إلى العقل العملي.

القضية الثانية

علامات فارقة بين القضية النظرية والعملية:

ومن الفروق المهمة بين القضية النظرية والعملية أن القضية النظرية: أملكها، أديرها في ذهني، أحركها، أتركها تتحدث، ألزمها الصمت، أجيبها، أخرسها... إلخ.

أما القضية العملية فهي تملكني، تفعل بي ولا أفعل بها.

ومن تلك الفروق أننا في القضية النظرية نطلب الدليل من المدعي، فإذا عجز يمكن أن نتوقف وننتظر إلى ما لا نهاية، أما في القضية الثانية فإن المدعي إذا لم يقدم دليله لا يمكننا أن ننتظر، ولكن يجب علينا أن نتصرف وفقًا لقاعدة الاحتياط.

ومن تلك الفروق الدالة على عقم الموقف النظري أننا نجد القضية الواحدة متناقضة ساقطة نظريًا، ولكننا نجدها من الناحية العملية مفيدة أو واجبة الاعتبار:

مثال ذلك في مجال القيم: قول فلان: «أنا أكذب» فهو من الناحية النظرية وقع في تناقض لا يمكن حله، لا يمكن أن نحكم عليه بالكذب ولا بالصدق، أما من الناحية العملية فقد وجب إسقاط كلامه.

ومثاله في مجال الرياضة، قولهم في الرياضة الحديثة «فئات الأشياء لها عدد أكبر من هذه الأشياء...» فمن الناحية النظرية يؤدي ذلك إلى وجود ما هو أكبر من اللامتناهي، فذلك تناقض، ولكنه من الناحية العملية يؤدي إلى صور تطبيقية مفيدة كلها.

القضية الثالثة

الدائرة العملية تفرض نفسها على الدائرة النظرية في عملية الإدراك

إذا قيل في نقد الضرورة العملية: «لا يصح أن نسمح للدائرة العملية من العقل أن تفرض اتجاهاتها على الدائرة النظرية..

بل ينبغي أن يقف العقل موقفًا سلبيًّا، وأن يبقى صحيفة بيضاء حتى تأتي الحقائق الخارجية فتسجل عليه..» قلنا: هذا النقد مردود عليه بأمور ثلاثة:

الأمر الأول:

أن العقل النظري إذا تمسك بوجهة النظر هذه فلا مفر له من أن يهوي في النهاية إلى حضيض الشك المطلق، وهو ممتنع عمليًّا، ولا مخرج له من هذا المأزق الانتحاري إلا بتعلقه بحبال «الموقف العملي»، وهذا ما بيناه في كلامنا عن اللاأدرية، والضرورة العملية.

الأمر الثاني:

أنه لا مفر للعقل البشري من الخضوع للطبيعة الغائية وهو يمارس عملية الإدراك سواء حصل القصد إلى ذلك أو لم يحصل.

وكما يقول وليم جيمس: «إن العلم ليس إلا غرضًا من أغراض الرغبة، والعلوم الطبيعية ليست إلا تحويرًا لنظام العالم الحسي، وتحويله إلى نظام آخر يناسب العقل ويسره»[1].

(١) العقل والدين، ص٩٧.

ويبين وليم جيمس أن الضرورة العملية متمثلة في تركيب العقل، يقول: إنه ليس هناك إلا قليل من الاعتراف بتلك القاعدة الكلية: وهي أن القوة العاقلة لم تبن إلا من مصالح وأغراض عملية.. ليس الإدراك إلا لحظة عابرة أو مجرد تعارض شيئين عند نقطة معينة.. وليس يقدر أحد أن يزعم أن الإدراك في مظاهره الدنيا أكثر من مرشد إلى الحركة المناسبة، وليس السؤال الذي يسأله العقل حول الجديد من الأشياء هو ذلك السؤال النظري: «ما هذا» ولكنه سؤال عملي..

«ما الذي يتصل به، وما ثمرته أو كما قال هورويز» ما الذي يفعل نحوه؟..»[1].

ومع ما يحدث من تقدم عقلي يتجه به إلى النظريات «فإن هذا التقدم لا يمحو الوظيفة الأولى، بل كل ما يمكن أن يفعله هو أن يؤخر من مفعولها، ولكن الطبيعة «الفعالة» تؤكد بعد ذلك في ذاتيتها وتتمسك بحقها حتى النهاية، ولا يتغير ذلك الوضع في قليل أو كثير عندما يكون الكون موضوع الإدراك، فلا بُدَّ أن تتجاوب معه تجاوبًا متناسبًا»[2].

كما يبين أن الضرورة العملية متمثلة في تركيب الحواس، ويقول:

«ليس المجهود الخالد لهلمولتز حول الأذن والعين إلا شرحًا لحدٍّ كبير لتلك القاعدة التي تقول: إن الثمرة العملية هي التي تحدد القدر الذي يصح لنا أن ندركه من الإحساسات، والقدر الذي يصح أن نتجاهله منها.. فنحن لا ننتبه أو لا نميز من جزئيات الإحساس إلا القدر الذي نعتمد عليه ليعدل من أفعالنا وحركاتنا..»[3].

(١-٣) العقل والدين، ص٥٤، ٥٥.

الأمر الثالث:

إن العقل البشري لا يمكنه أن يتمسك بالموقف النظري إلا إذا تمكن من تحقيق «الموضوعية» التامة، وهو لا يمكنه ذلك، ولا مفر له من الخضوع لضرورة «الذاتية» الكامنة فيه، والتي تفرض نفسها على الموضوع، وفي مجال الفلسفة نكتفي هنا بالإحالة إلى الفلسفة النقدية «لكانط» أما في مجال العلم فنكتفي بالإشارة إلى اعتراف العلم التجريبي الحديث بالعجز عن تحقيق «الموضوعية»[1].

هذه الأمور الثلاثة تظهر لنا بوضوح كيف أن الدائرة العملية تفرض نفسها - أردنا أم لم نرد - على الدائرة النظرية في عملية التفكير والإدراك.

(١) انظر على سبيل المثال: العلم والدين، لأميل بورتو، ص١٩٥، ١٩٦، ٢٢٣، والفيزياء والمكروفيزياء للويس دي بروجلي، ص٧٨، ٧٩، ١٢٧، ١٤٦، والعقل والدين، لوليم جيمس، ص٨٧ - ٩٧.. وكتابنا: العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم، الباب الثالث.

القضية الرابعة
لا مفر من «الاستفادة العملية» بالمعرفة الترجيحية

إن البداية من الضرورة العملية - وهي من الناحية النظرية لا ترتفع فوق مستوى الظن - ليس فيها مخالفة صارخة للشرع، أو بدعة من البدع.. نقحمها على المنهج الإسلامي وهو بريء، يقول الإمام الغزالي عند الحديث عن إنكار الصحابة أن يكون الإنسان خالقًا لشيء من الأشياء بناءً على قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[الأنعام:١٠٢] دون أن يكونوا قد أيدوا إنكارهم هذا بالدليل العقلي.. يقول:

«ولا ينبغي أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا في الفقهيات، بل اعتبروها أيضًا في التصديقات الاعتقادية والقولية»(١).

ويقول ابن تيمية:

«ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك كقوله تعالى: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[المائدة:٩٨]، وقوله: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾[محمد:١٩]، وكذلك يجب الإيمان بما أوجب الله الإيمان به...

وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد، كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[التغابن:١٦]، وقوله ﷺ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»(٢).

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٧، ١٠٨.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، (٩/ ٩٤، رقم:٧٢٨٨)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج ، باب: فرض الحج مرة في العمر، (٢/ ٩٧٥، رقم:١٣٣٧) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبهًا لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين، لا شرعي ولا غيره لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه(١).

إن الظن الذي نهى عنه القرآن هو الذي يهبط إلى مستوى الشك فما دونه، أما الظن الذي اصطلح عليه بأنه يقتضي الترجيح بواسطة الأمارات، فهو لا يمكن أن ينهى عنه القرآن؛ لأنه هو الممكن الوحيد من المعرفة بالنسبة للعقل البشري، ويؤيد ذلك أن الظن ورد في القرآن في مواضع أخرى تدل على أن له قيمة معتبرة، من ذلك قوله تعالى:

﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسۡتَغۡفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّۤ رَاكِعٗا﴾[سورة ص:٢٤].

وقوله -تعالى- عن سيدنا يوسف: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٖ مِّنۡهُمَا ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾[يوسف:٤٢].

وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا﴾[يوسف:١١٠].

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾
[البقرة:٤٦]

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة، جـ١، ص٢٨، ط/ ١٣٢١هـ.

وقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةَۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ﴾[البقرة:٢٤٩].

وقوله تعالى: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ﴾[التوبة:١١٨].

وقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ﴾[الحاقة:٢٠].

وقوله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ۝ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[المطففين:٤، ٥].

ونتيجة ذلك إذن هي أن الظن الوارد في القرآن يختلف بعضه عن بعض، فهناك ظن في مستوى الشك الاصطلاحي أو الوهم أو ما دونه، فهذا هو ما جاء التحذير منه، وهناك ظن هو في مستوى الظن الاصطلاحي، فهذا هو الممكن للعقل البشري، وهو لا نهي عنه.

ونجمل القول في مسألة الظن هذه في النقاط الآتية:

١ ـ الظن مصطلح نظري، أما في الموقف العملي: وبعد اتخاذ موقف، يصير الأمر بغير تردد؛ لأنه «عمل»، ولأنه «اتخاذ موقف»..

٢ ـ المنهج الإسلامي، إذ يبدأ بالموقف العملي الذي هو في مصطلح «العقل النظري» يدخل في دائر الظن لا يترك السالك في هذه البداية، ولكنه إذ يسلمه لله يرتقي به من الإسلام إلى الإيمان إلى الإحسان وفقًا لمنهج يغذي العقل والروح والجسد معًا.

٣ ـ الظن ليس مرفوضًا في المنهج الإسلامي «إدراك الراجح» فهو معمول به في الفروع اتفاقًا، ومعمول به في الاعتقاديات حسب المذهب الصحيح «أهل

السنة»، وهو - إذا كان الممكن الوحيد للعقل البشري وفقًا للفلسفة النقدية - يصبح «الوسع» و«الاستطاعة» فيعترف به الإسلام وفقًا لقواعده ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة:٢٨٦]، ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:١٦].

٤ - نجد في القرآن رفضًا للظن - وهذا محمول إذن على الظن اللغوي وليس الاصطلاحي، أي: الذي يؤخذ فيه الوهم والشك.. إلخ، ثم ما نجده في القرآن من رفض للظن نجد ما يقابله من قبول للظن، ونلاحظ أنه يرفض الظن عندما يكون في جانب البعد عن الله، ويقبله ويستحسنه عندما يكون في جانب القرب منه، وسر التفرقة هنا يرجع إلى الفلسفة العملية؛ إذ الظن في جانب القرب من الله يحقق السلامة، وفي جانب البعد عنه يعرضها للخطر، وهذا الأخير هو الظن المرفوض، وهو الذي يسميه القرآن: ظن الجاهلية في قوله تعالى: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾[آل عمران:١٥٤]، وهو الذي يخوف القرآن من نتائجه السيئة في المستقبل، إذ يقول تعالى: ﴿وَمَا ظَنُّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[يونس:٦٠]، ويقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[سورة ص:٢٧].

والخلاصة هنا، أننا نعلن بصراحة ووضوح، أنه في منطق القرآن، في منطق الإسلام، في المنطق العملي لا يطلب الدليل لوضع أساس الإيمان؛ لأنه سلامة وأمن على كل حال، وإنما يطلب الدليل لوضع أساس الكفر، وهيهات، ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[البقرة:١١١].

وانحصار قدرة العقل البشري في مجال الظن، يعني عدم إلغائه من ناحية، كما يعني عدم كفايته من ناحية أخرى، وعدم الكفاية هذا ينسحب على الاثنين معًا:

الظن، والعقل البشري معًا، فلا بُدَّ من اليقين، ولا بُدَّ من مصدر فوق العقل يعطي اليقين، ومن هنا يأتي قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم:٢٨]، فلا بُدَّ من الحق، ومصدر الحق هو الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤].

القضية الخامسة

البداية من العقل العملي.. لا النظري

وهنا نقول: إن العقل الذي يدفع إلى أخذ الإنذار بالآخرة مأخذ الجد ليس هو العقل النظري الذي لا يكف عن اختراع الاحتمالات، فهذا لا يمكن أن يحكم بشيء، وليس من شأنه أن يدفع إلى «تصرف» ما لم يتوصل إلى «حكم»، إنما الذي يقف وراء ما تقدم هو العقل العملي مستندًا إلى الضرورة العملية.

ويمكننا أن نقول: إن هذه الضرورة تنتسب إلى العقل العملي الذي وصفه متكلمو الإسلام بأنه:

هو: «قوة التصرف في الموضوعات، واستنباط الصناعات، وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام المعاش وأمر المعاد».

ولقد أدرك المتكلمون من قبل أن النظر في أمور الدنيا:

١ ـ نعلم وجوبه باضطرار «الضرورة العملية».

٢ ـ ولا يتوقف لمجرد وقوع الشبه في طريق الناظر.

٣ ـ وهو يلتمس فيه غالب الظن.

وهم على هذا الأساس ـ العملي ـ يوجبون على الإنسان الاستجابة لضرورة السلوك ويعممون ذلك في التكاليف الدنيوية والدينية[١].

---

(١) انظر: النظر والمعارف للقاضي عبد الجبار، ص١٤٢ ـ ١٦٤ ـ ١٨٥ ـ ٢٠٣، والمحيط بالتكاليف، ص٢٢، ٢٣، وشرح المقاصد، جـ٢، ص٤٥.

القضية السادسة

العقيدة من... «العمليات»

- إذا كان العلماء قد قبلوا الظن في العمليات بعدِّه الممكن المتاح، فإنني لا أرى وجهًا للتفرقة بين الاعتقاديات والعمليات من حيث يجوز الأخذ بالظن في الأخير دون الأول.

ذلك لأن الاعتقاديات، وفقًا للمنهج الإسلامي الذي عرضناه - هي عمل أو وثيقة الارتباط بالعمل منذ اللحظة الأولى، فإنها تعني: «اتباع الرسول، في كل ما يأتي به، وهي تعني: اتخاذ سلوك معين إزاء خبر معين جاء به الرسول ﷺ من عالم الغيب».

ومن ناحية أخرى فليس من المستساغ أن يكون الاختيار بين الأدلة تابعًا لرتبة الموضوع الذي تختار له.

ذلك أشبه بمن يصر على أن يكون طعام طفل الملك من غير جنس ما يطعم منه أطفال العامة.

إنه يؤدي إلى قتله من حيث يراد له التميز والشرف.

وقياسًا على ذلك يؤدي في باب الاعتقاديات إلى التجرد منها؛ لعدم إمكان الأدلة الفائقة المطلوبة.

هذا في حين أن الخطر يواجه الخالي من العقيدة أعظم من الخطر الذي يواجه الخالي من العمل بمعناه الضيق.

فكان الأولى تيسير الأدوات التي يصل بها إلى الاعتقاد لا تعسيرها تحت وَهْم الشرف في الرتبة، وما دمنا قبلنا الظن في العمليات، وحاجتنا إلى الاعتقاديات أشد فينبغي قبوله في الاعتقاديات من باب أولى - كبداية.

يقول وليم جيمس:

«كلما كان التخيير بين إدراك الصواب وعدمه تخييرًا غير خطير الشأن كان لنا أن نضيع فرصة إدراكه وننجي بذلك أنفسنا من احتمال الاعتقاد فيما هو خاطئ، ولا نعتقد حتى نعثر على الأدلة الموضوعية اليقينية، وذلك هو الشأن غالبًا في المسائل العملية».

ثم يوضح بعض الجوانب «العملية» التي لا تلح علينا في الاختيار فيقول:

«إننا في تعاملنا مع الطبيعة الواقعية مؤرخون لا موجدون، ولذلك كان الفصل فيها لمجرد الرغبة في الانتهاء منها بسرعة والانتقال إلى غيرها عملًا غير مناسب.

إن حقائق العالم المادي لا تتغير بتغير الأشخاص، ويندر أن تمس الحاجة إلى التسرع في الحكم عليها والفصل فيها... فالتخييرات في هذه المسائل وأمثالها تخييرات غير خطيرة الشأن، ولا تكاد تكون فروضها حية بالنسبة لنا نحن المشاهدين، والتخيير بين الاعتقاد في الصادق والاعتقاد في الكاذب، ليس لذلك من النوع الضروري الملزم.

فنظرة الشك هي هنا النظرة الحكيمة ما دام المرء متجنبًا الغلط، فليس هناك ضرورة مثلًا تجعل المرء يؤمن بوجود مادة يتكون منها العقل الإنساني أو يحكم

بأنه لا وجود لتلك المادة، أو يعتقد أن هناك ارتباطًا عليًا بين الحالات العقلية أو لا يعتقد ذلك؛ لأنه ليس من بين هذه الفروض وأمثالها ما هو ملزم لنا.

والأجدر بنا في هذه الحالات هو أن لا نفصل في الأمر ولا نتسرع في الحكم بل نظل منتظرين وموازنين بين البراهين المعاضدة والبراهين الهادمة من غير تعصب لجانب دون آخر»[1].

أما العقيدة الدينية فهي من المسائل العملية الملحة التي لا يمكن الانتظار في شأنها، فيذكر وليم جيمس منها:

أ ـ مسائل القضاء، فالحاجة فيها تدعو إلى العمل، «وواجب المحكمة أن تفصل في الأمر مستندة إلى خير ما يمكن من الأدلة وقت الحكم».

ب ـ الموضوعات الأخلاقية: «فإنها.. لا تحتمل التأجيل أو الشك.

جـ ـ العلاقات الشخصية: «.. إذا وقفت بعيدًا عنك ورفضت أن أتقدم نحوك خطوة حتى تبرهن لي ماديًا وتقدم لي ما يدل دلالة قاطعة على الحب،.. فسوف لا يأتي الحب أبدًا».

د ـ العلاقات الاجتماعية: «.. إن كل عضو اجتماعي يقوم بوظيفته مفترضًا أن البقية من الأعضاء الأخرى تؤدي ما عليها من وظائف» وبدون هذا الافتراض «لا يمكن أن يوجد شيء، بل لا توجد محاولة...».

هـ ـ وأخيرًا، بل على قمة هذه المسائل العملية الملحة تأتي:

العقيدة الدينية؛ إذ «يقدم الدين نفسه على أنه تخيير ملزم ضروري... فلا

(١) العقل والدين، ص٢٢.

يمكننا أن نتخلص من المشكلة ببقائنا في حالة شك وتردد، مرتقبين اليوم الذي تأتي فيه أدلة أكثر وضوحًا وأقوى التزامًا...

فليس الشك في هذه الحالة تجنبًا للاختيار، بل هو اختيار مصحوب بنوع خاص من المخاطرة والغرر، إنها مخاطرة إيجابية لا تقل عن مخاطرة المعتقد بنفسه، إنه مخاطر بالفروض الدينية[1]، من أجل مخاوفه، كما أن المعتقد مخاطر بكل شيء من أجل الفروض الدينية وأمله في صحتها».

ثم يقول: «ليست المسألة إذن مسألة القوة العاقلة ضد الميول، ولكنها القوة العاقلة مع أحد الميول ضدها مع ميل آخر».

ثم يقول: «إنني لا أتردد هنا في أن أقول: إنني عندما أمعن النظر في المسائل الدينية، وعندما أتدبر كل الاحتمالات النظرية والعملية التي تتضمنها فإنه يبدو لي أن ذلك الطلب الذي يرى أنه يجب أن نتحكم في قلوبنا وفطرتنا وشجاعتنا، وأن ننتظر حتى يأتي اليوم الذي تجد فيه عقولنا وحواسنا أدلة كافية أو حتى يأتي يوم الفصل.. ليس إلا أغرب تمثال صنع في كهف الفلسفة... يصح لنا أن ننتظر إذا شئنا، ولكن إذا فعلنا فإنَّا نفعل مخاطرين بأنفسنا وبوقتنا كما لو كنا معتقدين».

---

(١) مما تجب ملاحظته أن وليم جيمس لا يقصد بهذه الفروض الدينية ذات الصفة الملحة التفصيلات والجزئيات التي هي موضع اختلاف بين الأديان، يقول: «.. لما كانت الأديان تختلف اختلافًا كبيرًا في الجزئيات وفي التفاصيل كان لزامًا علينا أن نتحدث عنها في عمومها، فنتحدث عن أجناسها وأصولها فحسب..». وهو يحصر هذه الأصول في شيئين جوهريين: الأول: الإيمان بالكائن الكامل الأبدي السرمدي، الثاني: بأن هذا الإيمان يستتبع الخير لنا في الدنيا والآخرة. العقل والدين، ص٢٧، ٢٨.

ويقول فيليب فرانك في كتابه: «فلسفة العلم»: «عندما نقول: إنه ليس هناك إلا المادة أو ليس هناك إلا الروح فإننا بذلك نضع نصًّا بشأن طبيعة الكون... فمثل هذه النصوص لها نتائج عملية مثل ما للنصوص العملية. فهي ذات تأثير مباشر على السلوك البشري».

وقد أحس ديكارت أن المبادئ الميتافيزيقية تجد ما يبررها في النهاية من خلال «ثمارها» وليس لمجرد أنها غنية عن البرهان[1].

والخلاصة أننا نرى العقيدة الدينية شأنها شأن العمليات، بل هي في قمة العمليات؛ من حيث وجوب المسارعة إلى اتخاذ السبل المواتية للنجاة والفلاح في الدنيا والآخرة.

هذا وإننا في رؤيتنا للمنهج الإسلامي في بدايته من قاعدة الضرورة العملية نراه يمهد بها للوصول إلى ما يطمح إليه الناس من تكامل «اليقين»، وذلك بمنهجه الخاص الذي يبدأ من الإسلام وينتهي بالإحسان، وهو منهج متكامل يلتقي مع الإنسان في مداخله وقواه المختلفة العقلية والوجدانية والعملية.

(١) انظر كتابه: «فلسفة العلم»، ص٦١، ٦٢.

الضرورة العملية... وفلسفة الإنذار

المنطق العملي «الإنذار» في سير الأنبياء السابقين

إن الإنذار باليوم الآخر هو «المنطق العملي» القائم على «الضرورة - العملية»، وهو الذي يقودنا إلى الإيمان بالله والتصديق بالرسول.

وهذا المنطق نفسه هو الذي يقودنا مباشرة إلى صميم الفلسفة الإسلامية العملية.

لأنه هو المنطق الذي تدلنا السيرة النبوية على استعمال الرسول إياه: في سير الأنبياء السابقين وسيرة سيدنا محمد ﷺ على السواء. ففي سيرة سيدنا نوح عليه السلام:

جاء قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَن لَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ [هود: ٢٥، ٢٦].

ثم يقول سيدنا نوح عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِى كَذَّبُونِ ﴿١١٧﴾ فَٱفْتَحْ بَيْنِى وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِى وَمَن مَّعِىَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[الشعراء: ١١٧، ١١٨].

ويربط القرآن هذا الإنذار بشقيه: دنيويًا في الطوفان، وأخرويًا في النار بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ ﴿١١﴾ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ ﴿١٢﴾ فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴿١٣﴾ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ﴿١٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾[الحاقة: ١١ - ١٥].

وفي سيرة سيدنا هود عليه السلام يقول تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُۥ بِٱلْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتِ ٱلنُّذُرُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦٓ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[الأحقاف:٢١].

ويقول لهم سيدنا هود عليه السلام: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ﴿٦٨﴾ أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[الأعراف: ٦٨، ٦٩].

ولكن قومه يقولون ملحدين:

﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾[الأعراف:٧٠].

ثم قالوا له: ﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ الْوَاعِظِينَ ﴿١٣٦﴾ إِنْ هَٰذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣٧﴾ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴾[الشعراء: ١٣٦-١٣٨].

وعندئذ حق عليهم القول في قوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾[الأعراف:٧٢].

ثم يربط القرآن هذا الإنذار الدنيوي بالإنذار الأخروي؛ إذ يقول تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ ﴾[فصلت:١٦].

وفي سيرة سيدنا صالح عليه السلام جاء قوله تعالى:

﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ ﴿٢٣﴾ فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَّفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴿٢٤﴾ أَأُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِن بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ ﴿٢٥﴾ سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُ﴾

[القمر: ٢٣-٢٦].

ويضع القرآن أمامهم نذيرًا دنيويًا بموازاة النذير الأخروي: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[الأعراف:٧٣].

ولكنهم كذبوه وتحدوه: ﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۝٥٠ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَٰهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥١ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓا۟ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٥٢ وَأَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾[النمل: ٥٠ ـ ٥٣].

ويبدو منطق الإنذار واضحًا أيضًا في سيرة سيدنا إبراهيم عليه السلام إذ يقول لقومه كختام حاسم لجدل عقيم: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۝٨٠ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨١ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾

[الأنعام: ٨٠ ـ ٨٢]..

ويعقب القرآن على هذا الإنذار بأنه هو الحجة العملية، أو المنطق العملي؛ وذلك إذ يقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[الأنعام:٨٣].

ولعل الإنذار الدنيوي الموازي للأخروي قد جاء في سيرة إبراهيم عليه السلام في صورة معكوسة ولها الدلالة نفسها: أن الخطر قادم، وأن النجاة منه بيد الله، وأقصد بالصورة المعكوسة: أن الإنذار الدنيوي توجه هنا إلى إبراهيم عليه السلام من

قومه؛ إذ نادوا بإلقائه في النار: ﴿حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ﴾[الأنبياء:٦٨]، فكان الرد الإلهي: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُواْ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ﴾[الأنبياء: ٦٩، ٧٠].

وفي سيرة سيدنا لوط عليه السلام تأتي الإشارة إلى الإنذار في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِۦ فَطَمَسْنَآ أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُواْ عَذَابِى وَنُذُرِ ﴿٣٧﴾ وَلَقَدْ صَبَّحَهُم بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقِرٌّ﴾ [القمر: ٣٧، ٣٨].. ثم يأتي قولهم له: ﴿ٱئْتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[العنكبوت:٢٩]، ثم يأتي وعد الله: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ ﴿٧٣﴾ فَجَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ ﴿٧٤﴾ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ﴾[الحجر: ٧٣-٧٦].

وفي سيرة سيدنا شعيب عليه السلام جاءت الإشارة إلى الإنذار في قوله لهم: ﴿وَيَٰقَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِىٓ أَن يُصِيبَكُم مِّثْلُ مَآ أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَٰلِحٍ ۚ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾[هود:٨٩].

فكذبوه وتحدوه قائلين: ﴿وَمَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿١٨٦﴾ فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٨٧﴾ قَالَ رَبِّىٓ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨٨﴾ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ ٱلظُّلَّةِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٨٩﴾ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾[الشعراء: ١٨٦-١٩٠].

يقول تعالى على لسان سيدنا شعيب عليه السلام: ﴿وَيَٰقَوْمِ ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَٰذِبٌ ۖ وَٱرْتَقِبُوٓاْ إِنِّى مَعَكُمْ رَقِيبٌ ﴿٩٣﴾ وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ

مِّنَّا وَأَخَذَتِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دِيَـٰرِهِمْ جَـٰثِمِينَ﴾

[هود: ٩٣، ٩٤].

وفي سيرة سيدنا موسى عليه السلام يأتي قوله لفرعون: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[طه:٤٨].

ويأتي قوله تعالى شارحًا للمنطق العملي في الإنذار: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾ يَـٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَـٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا ۚ﴾[غافر: ٢٨، ٢٩] ثم يقول: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِىٓ ءَامَنَ يَـٰقَوْمِ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ ﴿٣٠﴾ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۚ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[غافر:٣٠، ٣١] ثم يقول: ﴿وَيَـٰقَوْمِ مَا لِىٓ أَدْعُوكُمْ إِلَى ٱلنَّجَوٰةِ وَتَدْعُونَنِىٓ إِلَى ٱلنَّارِ ﴿٤١﴾ تَدْعُونَنِى لِأَكْفُرَ بِٱللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِۦ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ وَأَنَا۠ أَدْعُوكُمْ إِلَى ٱلْعَزِيزِ ٱلْغَفَّـٰرِ ﴿٤٢﴾ لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُۥ دَعْوَةٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَنَّ مَرَدَّنَآ إِلَى ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ﴿٤٣﴾ فَسَتَذْكُرُونَ مَآ أَقُولُ لَكُمْ ۚ وَأُفَوِّضُ أَمْرِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٤٤﴾ فَوَقَىٰهُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِ مَا مَكَرُوا۟ ۖ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ﴾[غافر: ٤١ ـ ٤٥].

وفي الربط بين الإنذارين جاء قوله ـ تعالى ـ في سيرة سيدنا موسى عليه السلام:

﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾

[الأعراف: ١٣٠].

وجاء قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَهۡمَا تَأۡتِنَا بِهِۦ مِنۡ ءَايَةٖ لِّتَسۡحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحۡنُ لَكَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴿١٣٢﴾ فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلۡجَرَادَ وَٱلۡقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٖ مُّفَصَّلَٰتٖ فَٱسۡتَكۡبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوۡمٗا مُّجۡرِمِينَ﴾[الأعراف: ١٣٢، ١٣٣].

وحينئذ قالوا: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيۡهِمُ ٱلرِّجۡزُ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَۖ لَئِن كَشَفۡتَ عَنَّا ٱلرِّجۡزَ لَنُؤۡمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرۡسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾

[الأعراف:١٣٤].

ويقول تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم بِـَٔايَٰتِنَآ إِذَا هُم مِّنۡهَا يَضۡحَكُونَ ﴿٤٧﴾ وَمَا نُرِيهِم مِّنۡ ءَايَةٍ إِلَّا هِيَ أَكۡبَرُ مِنۡ أُخۡتِهَاۖ وَأَخَذۡنَٰهُم بِٱلۡعَذَابِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾[الزخرف:٤٧،٤٨].

وفي قصة فرعون تظهر «فلسفة الواقعة» في أن الوقاية منها تكون بالخشية لا بالتحقق؛ وذلك إذ يقول تعالى: ﴿ءَآلۡـَٰٔنَ وَقَدۡ عَصَيۡتَ قَبۡلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿٩١﴾ فَٱلۡيَوۡمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنۡ خَلۡفَكَ ءَايَةٗۚ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنۡ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾[يونس: ٩١، ٩٢].

وفي سيرة سيدنا داود عليه السلام يأتي قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ﴾[ص:٢٦].

وفي سيرة سيدنا عيسى عليه السلام يأتي قوله - تعالى - عندما طلب الحواريون إنزال مائدة من السماء: ﴿قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيۡكُمۡۖ فَمَن يَكۡفُرۡ بَعۡدُ مِنكُمۡ فَإِنِّيٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابٗا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[المائدة:١١٥].

ويأتي قوله تعالى: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ وَمَن يَسۡتَنكِفۡ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيَسۡتَكۡبِرۡ فَسَيَحۡشُرُهُمۡ إِلَيۡهِ جَمِيعٗا﴾

[النساء:١٧٢]

المنطق العملي «الإنذار» في سيرة سيدنا محمد ﷺ

عندما استعد رسول الله ﷺ للدعوة إلى الإسلام فبماذا أخذ يستعد؟

بالذهاب إلى الكتب؟ والإغراق في التأمل النظري؟ وفتح الفصول للدراسة النظرية المجردة؟ وقد كان الله وما زال قادرًا على تهيئة الظروف لذلك لو كان هذا هو الطريق؟ كلا.. وإنما أخذ يستعد لذلك على النحو «العملي» الذي أمر به في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ﴾[المدثر: ١، ٢]، وعندئذ قام الرسول ﷺ على «الصفا» فعلا أعلاها حجرًا ثم نادى: «يَا صَبَاحَاهْ» فقالوا من هذا؟ فجاء أبو لهب وقريش فاجتمعوا إليه فقال لهم: «أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنَّ خَيْلًا تَخْرُجُ مِنْ سَفْحِ هَذَا الجَبَلِ، أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ؟»

قَالُوا: مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ كَذِبًا[(١)].

فقال: يا معشر قريش أنقذوا أنفسكم من النار فإني لا أغني عنكم من الله شيئًا[(٢)].

وفي حديث آخر أنه قال لهم: «إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ، كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ: يَا قَوْمِ، إِنِّي رَأَيْتُ الجَيْشَ بِعَيْنَيَّ، وَإِنِّي أَنَا النَّذِيرُ العُرْيَانُ، فَأَطَاعَهُ طَائِفَةٌ

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ۝٢١٤ وَٱخۡفِضۡ جَنَاحَكَ﴾[الشعراء: ٢١٤، ٢١٥] ألِنْ جانبك (٦/ ١١١/ ح: ٤٧٧٠)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾[الشعراء: ٢١٤]، (١/ ١٩٣/ ٢٠٨)، كلاهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ۝٢١٤ وَٱخۡفِضۡ جَنَاحَكَ﴾[الشعراء: ٢١٤، ٢١٥] ألِنْ جانبك (٦/ ١١١/ ح: ٤٧٧١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مطولًا.

مِنْ قَوْمِهِ، فَأَدْلَجُوا، فَانْطَلَقُوا عَلَى مَهَلِهِمْ فَنَجَوْا، وَكَذَّبَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ، فَأَصْبَحُوا مَكَانَهُمْ، فَصَبَّحَهُمُ الجَيْشُ فَأَهْلَكَهُمْ وَاجْتَاحَهُمْ»[(١)].

وفي حديث آخر يقول الرسول ﷺ لأصحابه: «إني لآخذ بحجزكم أن تساقطوا في النار»[(٢)].

وفي قضية الإنذار والعمل لما بعد الموت يخاطب الرسول الإنسانية جمعاء خطابًا عمليًا فيقول: «الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللهِ»[(٣)].

ويقرر القرآن مهمة الإنذار في رسالة الرسول في طائفة كبيرة من الآيات بلغت أكثر من مائة وثلاثين موضعًا نشير إلى بعضها فيما يأتي:

﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ﴾[هود:١٢].

﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ ۝١١ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾[عبس: ١١، ١٢].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، ٩/ ٩٣، رقم: (٧٢٨٣)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: شفقته ﷺ على أمته ومبالغته في تحذيرهم مما يضرهم، ٤/ ١٧٨٨، رقم: (٢٢٨٣) كلاهما من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الرقاق، باب: الانتهاء عن المعاصي، (٨/ ١٠٢، رقم: ٦٤٨٣)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: شفقته ﷺ على أمته ومبالغته في تحذيرهم مما يضرهم، ٤/ ١٧٨٩، رقم: (٢٢٨٤) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، مطولًا

(٣) أخرجه الترمذي في «جامعه»، أبواب: صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه (٤/ ٢١٩، رقم: ٢٤٥٩)، وابن ماجه في «سننه»، كتاب: الزهد، باب: ذكر الموت والاستعداد له (٢/ ١٤٢٣/ ح:٤٢٦٠)، والحاكم في «المستدرك»، كتاب: التوبة والإنابة (٤/ ٢٨٠/ ح:٧٦٣٩)، ثلاثتهم من حديث شداد بن أوس رضي الله عنه، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن»، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ﴾[الأعلى:١٠].

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[الغاشية: ٢١، ٢٢].

﴿فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾[سورة ق:٤٥].

﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾[النور:٥٤].

﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ۝ إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾[فاطر: ٢٢، ٢٣].

﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾
[غافر:١٥].

﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[الأنعام:١٩].

﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [إبراهيم:٥٢].

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[الفرقان:١].

﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾[فصلت:١٣].

﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى﴾[الليل: ١٤، ١٥].

﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ﴾[الأعراف:٢].

﴿هَٰذَا نَذِيرٌ مِّنَ ٱلنُّذُرِ ٱلْأُولَىٰٓ﴾ [النجم:٥٦].

﴿بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾[السجدة:٣].

﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [سورة يس:٦].

﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[فاطر: ٢٤].

وهذا المنطق العملي في الإنذار يتمثل في قول سيدنا عليّ ﷺ لمن كان يشاغبه في أمر الآخرة: «إن كان الأمر كما زعمتَ تخلصنا جميعًا، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ».

وهو المنطق العملي الذي يقول فيه ابن أبي العز في شرحه للعقيدة الطحاوية، «نعلم أنه إذا عرض على أحد أن يصدق وينتفع وأن يكذب ويتضرر: مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع، وحينئذ فالاعتراف بوجوب الصانع والإيمان به هو الحق»[(١)].

وهو المنطق العملي الذي استنقذ به الشاعر الحائر أبو العلاء المعري نفسه إذ يقول:

زعم المنجم والطبيب كلاهما ... لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر ... أو صح قولي فالخسار عليكما
طهرت ثوبي للصلاة وقبله ... طهر فأين الطهر من جسديكما
وذكرت ربي في الضمائر ... خلدي بذاك فأوحشا خلديكما

(١) شرح الطحاوية، ص١٦، طبعة مطبعة الامتياز.

عناصر المنطق العملي في الإنذار

الإنذار موقف يتلخص في كلمتين أو ثلاث: خبر عن مجهول، وتصديق في جانب، وتكذيب في جانب آخر..

هو منطق عملي يركز فيه المنذر الرسول ﷺ على أمرين نمارسهما في حياتنا العملية، ولا غنى لأحد مهما يكن موقفه الفلسفي أو التأملي عن الأخذ بهما: أولهما: الأخذ بالأحوط فيما يتضمن الخبر عنه تحذيرًا من خطر «محتمل».

ثانيهما: تصديق خبر عن واقعة نجهلها إذا أتى من «محتمل» صدقه.

وهذا المنطق العملي هو المتمثل في قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء:٣٩]،، ومن قبل استعمل رجل مؤمن من آل فرعون هذا الدليل العملي في جداله مع قومه: ﴿وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ﴾[غافر:٢٨].

ولأن المسألة من ناحية الرسول محض إخبار وإنذار: فقد جاء قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾[فاطر:٢٣].

وجاء قوله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ۗ﴾[الشورى:٤٨].

وترتيبًا على ذلك يمكننا أن نقول بغير مبالغة: ما على المنذر من دليل، وإلا فقل لي ماذا تفعل إذا أبلغت بإنذار وخبئ عنك الدليل؟

إن سَوْق المنذر للدليل هو محض تبرع، أو مودة، لكنه في منطق الإنذار نفسه غير لازم.

مرة أخرى: ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾[فاطر:٢٣].

وفي الحكمة القديمة: «لقد أعذر من أنذر».

ولأن المسألة من ناحية العبد هي محض اختيار ينبغي أن يتجه فيه إلى السلامة جاء قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [البقرة:١٠٨].

ثم جاء قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[يونس: ٢٥].

ومن هنا كان «المؤمن» اسمًا للإنسان الطالب للأمن، وهو لا يكون إلا في الإيمان «الأمن» بالله.

ولهذا كان المؤمن اسمًا لله من الجانب الآخر، إذ هو المؤمن، أي: المعطي للأمن، ولا أمن إلا في الركون إليه... ولا أمن عند الكافر بأي وجه من الوجوه، فيقول ـ سبحانه وتعالى ـ عن الناجين من عذاب ذلك اليوم؛ لأنهم توقعوه واتقوه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٢٦﴾ وَٱلَّذِينَ هُم مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٢٧﴾ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ﴾[المعارج: ٢٦ـ٢٨].

ثم يقول عن الهالكين:

﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا۟ وَيَلْعَبُوا۟ حَتَّىٰ يُلَٰقُوا۟ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى يُوعَدُونَ ﴿٤٢﴾ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ﴿٤٣﴾ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يُوعَدُونَ﴾[المعارج: ٤٢ـ٤٤].

والطريق الذي يبعد الإنسان عن العذاب مفتوح منذ اليوم، والإنسان مدعو إليه قبل أن تقع الواقعة: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا ﴿٣٩﴾ إِنَّآ أَنذَرْنَٰكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ ٱلْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا﴾ [النبأ: ٣٩ـ٤٠].

والتفاتة الكافر إلى التراب هنا التفاتة ذكية، فهي ليست محض تحقير لذاته، وإنما هو وجد نفسه قد عومل معاملة التراب: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤] دون أن يكون له حظ التراب في انعدام الإحساس بالألم، فتمنى أن لو كان محرومًا من نعمة الحياة التي لم يوفها حقها من العناية بها والشكر لصاحبها.

وفي منطق الإنذار نجد أنه: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، بل لا وجه للمقارنة، ولا حاجة إليها في أرض الإيمان، ولكن المقارنة مطروحة على الكافرين أنفسهم.

فالمؤمن يعمل من أجل الجنة «أصحاب الجنة»، وهو ليس مهددًا بغيرها على وجه الإيمان.

والكافر لا يعمل من أجل الجنة، وهو مهدد بالنار على الوجه الذي قرر أن يسلكه، فهو من «أصحاب النار»..

فأصحاب النار مهددون بها.

وأصحاب الجنة غير مهددين بالنار.

ولهذا كان ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠].

وفي منطق الإنذار نجد أنه لا خسارة على المصدق بالإنذار: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ﴾[هود:٣٥].

وفي منطق الإنذار نجد أنه: لا مجال للاستدلال على كذب الإنذار[١]، فغاية ما يصل إليه المكذب أن يظن: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾[هود:٢٧].

أما التكذيب فإن له أسبابًا كثيرة يجمعها حب العاجلة حبًّا يؤدي إلى الغفلة، الغفلة عما «بعد...»: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾[القيامة: ٢٠، ٢١] تلك هي القضية: قضية «الغفلة».

ازدواجية الإنذار:

وإذا تأملنا الربط الوارد بين الإنذارين الدنيوي والأخروي كما وجدناه في سيرة سيدنا نوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، ولوط، وشعيب، وموسى.. إلخ. أدركنا دلالته الواضحة على جانب مهم من جوانب المنطق العملي في الإنذار.

ذلك أنه في كل مرة يتحدث فيها الرسول عن إنذار بعذاب الآخرة فإنه يضع ذلك بموازاة إنذار بعذاب في الدنيا. واقع، أو محتمل.

وما ذلك إلا ليعلن للعقل البشري على مدار التاريخ: أنه بالإجراء العملي نفسه الذي تتفق الإنسانية على اتخاذه دفعًا للإنذار الدنيوي، وهو اتخاذ جانب السلامة والاحتياط، وطلب الأمن ممن يملكه، عليها أن تفعل مثل ذلك بالنسبة لإنذار يتعلق بما بعد الموت.

---

(١) مع ملاحظة تطبيق الشروط العملية التي نذكرها فيما يأتي.

يقول تعالى: ﴿فَأَذَاقَهُمُ ٱللَّهُ ٱلْخِزْيَ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَعَذَابُ ٱلْآخِرَةِ أَكْبَرُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٢٦، ٢٧].

فهو لا يختلف في نسقه المنطقي عن الإنذار الأول قيد أنملة.

فإذا لم تفعل الإنسانية ذلك بدافع الكبر أو الجمود أو العناد فإنها لا تظلم إلا نفسها.

وليس لها بعد ذلك أن تطلب النجاة ممن تولت عنه وأعطته ظهرها ونسيته فنسيها: ﴿وَقِيلَ ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾[الجاثية: ٣٤].

﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾[سورة ص:٢٦].

﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ﴾[التوبة:٦٧]..

﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ۖ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًۢا﴾ [الفرقان:٧٧].

منطق الإنذار بواقعة مستقبلية:

وفي منطق الإنذار نجد أنه: لا مجال للاستدلال الفلسفي الملزم على صحة الإنذار بواقعة مستقبلية.

﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾[هود:٢٨].

ولقد اتجه البعض إلى طلب حصول الواقعة ليمكن التصديق بها: ﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[هود:٣٢].

ولأن استعجال الواقعة للتصديق بها هو من شأن الحمقى والمضللين، جاء قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ ۗ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾[هود:٨].

إن الحمقى الظالمين لأنفسهم هم الذين يطلبون التحقق من الواقعة الخطيرة بوقوعها: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَاهَا﴾[النازعات: ٤٢، ٤٤]..

أما الذين ينصفون أنفسهم فهم الذين يتعاملون مع الواقعة:

على البعد.

على الغيب.

يتعاملون معها بالخشية قبل الوقوع، لا بالتحقق بالوقوع:

﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾[النازعات:٤٥].

وهي على كل حال واقعة قريبة، سواء ـ لأصحاب التحقق بالوقوع، أو لأصحاب الخشية بالغيب. ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ [النازعات:٤٦].

وفي منطق الإنذار وما يتضمنه من مشكلة التحقق بالوقوع جاء قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿١﴾ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ ﴿٢﴾ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ﴿٣﴾ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾[النبأ: ١ ـ ٥].

ومتى سيعلمون؟

قبل أن يجيب القرآن: يضع فاصلًا من الآيات المُذَكِّرَة بنعم الله؛ ليبرز مدى الجحود الذي يقع فيه المكذبون بيوم القيامة.

ثم يجيب بذكر اليوم الذي فيه يعلمون صحة ما كذبوه:

﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَـٰتًا﴾[النبأ:١٧].

يعلمون بالنبأ يوم وقوعه.

ثم يذكر أهوال هذا اليوم التي تقع، فيتعذب بها من؟

يتعذب الذين لم يتوقعوها.. ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ لَا يَرْجُونَ حِسَابًا ۝٢٧ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا كِذَّابًا﴾[النبأ: ٢٧ ـ ٢٨].

وينجو من هذا العذاب أولئك الذين اتقوا ذلك اليوم على البعد: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾[النبأ:٣١].

وفي هذا المعنى نفسه جاء قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١ لِّلْكَـٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤ فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ۝٥ إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝٦ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا﴾[المعارج: ١ ـ ٧]، ثم يأخذ في وصف ما يقع في هذا اليوم من أهول ثم يقول عن النار في ذلك اليوم: ﴿كَلَّآ ۖ إِنَّهَا لَظَىٰ ۝١٥ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ ۝١٦ تَدْعُوا۟ مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ﴾[المعارج: ١٥ ـ ١٧].

إن التحقق من اليوم الآخر معناه مكابدة وقوعه بالفعل... والطالبون ـ لهذا التحقق «الآن» هم طالبون لوقوع الواقعة المحذرين منها؟ عجبًا.

﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ﴾[يونس:٤٦].

﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ﴾[يونس:٤٨].

﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا﴾[يونس:٥٠].

﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓ﴾[يونس:٥١].

يستعجل المشككون العذاب ليقع ليؤمنوا.

أيكون ثمة فائدة لهم عند ذاك؟

هل يجوز هذا الطلب في نظر المنطق العملي؟

﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓ ءَآلْـَٰٔنَ﴾[يونس:٥١]. لا فائدة الآن، فهذا «الآن» هو الذي أردنا لكم تفاديه، وأنتم أصررتم على مواقعته.

أأصررتم على مواقعته لتفاديه؟

ذلك أعجب العجب.

في أي قياس عملي يجوز ذلك؟

في أي قياس عملي يمكن التحقق من الواقعة قبل وقوعها؟

فهل يجوز بعد ذلك في القياس العملي أن تهمل الواقعة حتى تقع..؟

أيكون في وسع المنذر أن يقدم شيئًا على الواقعة التي ينذر بها غير التأكيد والتأكيد والتأكيد، ثم يقسم على هذا التأكيد ويقسم، ويقسم؟

أثمة في الوسع ـ العملي ـ أكثر من هذا؟ أليس هذا هو أقصى ما يستطاع في منطق الإنذار بواقعة مستقبلية..

﴿وَيَسۡتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَۖ قُلۡ إِي وَرَبِّيٓ إِنَّهُۥ لَحَقّٞۖ﴾[يونس:٥٣].

فماذا يراد بعد؟ إن أسلوب القرآن صريح في أن تأكيد «الخبر» عن واقعة مستقبلية لا يكون بأكثر من القسم.

القسم بأقوى أنواعه التي تدور في فلك الواقعة نفسها.

ولكن ماذا يجدي القسم مع أصحاب النزعة الواقعية «العمياء»؟

القسم صيغة مطروحة: ﴿يسٓ ١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ٢ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٣ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٤ تَنزِيلَ ٱلۡعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ٥ لِتُنذِرَ قَوۡمٗا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمۡ فَهُمۡ غَٰفِلُونَ﴾[سورة يس: ١ـ٦].

ولكن العدول عن القسم صيغة مطروحة أيضًا: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ ٢٢ وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ ٢٣ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ ٢٤ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٖ ٢٥ فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ﴾[التكوير: ٢٢ـ٢٦]..

إن الإخبار بواقعة مستقبلية يستتبع أحد أمرين: إما تصديق وإما تكذيب، والبحث فيما وراء ذلك من أدلة نظرية بعيد تمامًا عن الطبيعة العملية للموقف: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيۡنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَعَلۡنَٰهُمۡ خَلَٰٓئِفَ وَأَغۡرَقۡنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۖ﴾

[يونس:٧٣].

وما كان هناك مفر من أن يغرقوا. لقد أنذروا بالطوفان قبل أن يقع بهم..

فانتظروا إلى أن وَقَعَ بهم.. فهم أغرقوا أنفسهم: ﴿فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُنذَرِينَ﴾[يونس:٧٣].

يقول القاضي عبد الجبار في العلم بالواقعات المستقبلية: «وإنما تعلق أكثر التكاليف دينًا ودُنْيَا بالظنون؛ لتعذر أن يصل المرء إلى العلم بالواقعات في المستقبل، فأقيم الظن مقامه، ثم لا يكون عمله عملًا بالظن.. وإلا فمتى حصل غالب الظن في حصول نفع أو ضرر علم أحدنا بعقله حسن الإقدام ووجوب التحرز».

إن استمرار الإنسانية في طلب الدليل النظري على حادثة مستقبلية ذات طبيعة عملية لهو نوع من الإصرار على التكذيب المحض! يقول تعالى عن هؤلاء: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِۦ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ بِهِۦ مِن قَبْلُ كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[يونس: ٧٤]..

إن الإنذار الذي يأتي به الرسول هو - بكل بساطة - خبر عن واقعة مستقبلية.

ومن شأن الوقائع المستقبلية أن لا يحدث التحقق منها إلا بوقوعها.

إنك لا يمكنك أن تتحقق من أن فلانًا سوف يقتل فلانًا مهما تواردت أمامك الأدلة والبراهين إلا إذا حصل القتل فعلًا، وعندئذ يكون الوقت قد فات للتحرز، وفرصة النجاة بالاستعداد قد أفلتت.

ومن هنا جاءت تسمية القرآن للآخرة بـ«الحاقة» - فهي بذاتها التي تضع عينك على الحقيقة، فتتعرف على الحقيقة وتتيقن منها ببروزها أمامك بالفعل، ولا طريق للتيقن من الوقائع بغير هذا، ما دمت تريد تحصيل اليقين بجهودك الشخصية، وتنصرف عن الاستعداد للخطر قبل وقوعه.

بين الخبر الإنذاري والخبر التبشيري

وقد يقول قائل، ولِمَ كان التركيز في منطق الرسل على الإنذار بالعذاب بقدر أكبر مما كان للتبشير بالجنة[1]؟

والجواب عن ذلك أن منطق الإنذار أكثر إفحامًا من منطق التبشير.

فمن حق المكذبين أن يقولوا: إليكم عنا بجنتكم هذه لا نريدها.

ولكن أنى لهم أن يقولوا: إليكم عنا بناركم، وهي تقع على رءوسهم أرادوا أم لم يريدوا؟

ومن هنا كان وقوع الضرر أكثر فاعلية في الرجوع إلى الله من وقوع الخير.

وهذا ينعكس بالتالي على الإنذار والتبشير.

﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[يونس:١٢].

والتعبير بالمسرفين هنا يظهر كيف أن هؤلاء يهدرون فاعلية الخير الذي يقع بهم ويذهبون به بددًا.

ويقول الله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً مِّنۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِىٓ ءَايَاتِنَا ۚ﴾ [يونس:٢١]..

ومكرهم هنا استعمالهم أحاييل العقل النظري.

(١) جاءت مادة «أنذر» ومشتقاتها في القرآن حوالي مائة وعشرين وثمانية، ومادة «بشر» البشارة حوالي خمسة وأربعين.

﴿ قُلِ ٱللَّهُ أَسۡرَعُ مَكۡرًاۚ ﴾[يونس:٢١]. يعني أن مكرهم ينقلب عليهم مباشرة؛ لأنهم إنما يؤذون أنفسهم بهذا المكر.

فرجوع مكرهم إلى نحورهم شيء طبيعي.

وهو المقصود بقوله تعالى ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَسۡرَعُ مَكۡرًاۚ ﴾[يونس:٢١]؛ لأن وقوع الأمور على وجهها الطبيعي إنما هو من سنن الله.

ويقول تعالى في بيان فاعلية الضر: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتۡهَا رِيحٌ عَاصِفٞ وَجَآءَهُمُ ٱلۡمَوۡجُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ۝٢٢ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمۡ إِذَا هُمۡ يَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ﴾

[يونس: ٢٢، ٢٣].

وهنا يأتي مرة أخرى معنى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَسۡرَعُ مَكۡرًاۚ ﴾[يونس:٢١].، فيفسره تعالى على النحو المذكور سابقًا؛ إذ يقول تعالى تكملة لهذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغۡيُكُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۖ مَّتَٰعَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ ثُمَّ إِلَيۡنَا مَرۡجِعُكُمۡ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾[يونس:٢٣].

إن الألم ومن ثَمَّ «الإنذار بالنار» أكثر تقريبًا إلى الحق.. من النعيم «ومن ثَمَّ البشارة بالجنة».

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيۡتَ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةٗ وَأَمۡوَٰلٗا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَۖ رَبَّنَا ٱطۡمِسۡ عَلَىٰٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ﴾[يونس:٨٨].

لم تكن دعوة موسى هذه رغبة في شماتة، أو تعبيرًا عن حقد.

وإنما كانت إدراكًا لطبيعة الإنسان في تردده بين الحق والباطل والعوامل التي تؤثر على حركته بينهما..

ولذا فإن الله استجاب لدعوة موسى عليه السلام: ﴿قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾ [يونس:٨٩].

منطق الإنذار بين الحقيقة الواقعية والحقيقة الأخلاقية

كثيرًا ما نرى الحدث الكوني أو الطبيعي وله وجهان أو أكثر:

وجه من حيث هو نتيجة لقوانين كونية أو طبيعية وضعها الخالق لهذا الكون الموزون: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ [الرحمن:٧].

ووجه من حيث هو تعبير عن الثواب والعقاب لمن استجاب أو لم يستجب لمقتضيات هذا الميزان، إذا سبق له أن أحيط بها علمًا: ﴿أَلَّا تَطْغَوْاْ فِى ٱلْمِيزَانِ ۞ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ﴾[الرحمن: ٨، ٩].

ولنضرب لذلك مثلًا من حياتنا اليومية:

فعندنا يقال لقائد السيارة مثلًا: إذا سرت بدون ماء في «الرادياتير» احترقت سيارتك، ولحق الأذى بك وبمن حولك. فإذا به يتصرف كأن لم يسمع هذا التقرير، فاحترقت سيارته، ولحق الأذى به وبمن حوله فتلك حقيقة واقعية ووجه من وجوه الحدث.

وهذا الحدث نفسه يمكن تقديمه بصورة أخرى إذا قيل له: حذار من أن تسير بسيارتك بغير ماء في «الرادياتير»، وإلا كان جزاؤك على هذه المخالفة أن تحترق، فإذا به يتصرف كأن لم يسمع هذا الإنذار فاحترقت سيارته أو احترق بها، فتلك حقيقة «أخلاقية»، ووجه ثان من وجوه الحدث.

وقد يكون لهذا الحدث نفسه وجه ثالث: هو بالنسبة لمن يتعلق بهم الحدث بصفة عارضة من المارة مثلًا، فسلامة سيارتك أمر مفيد بالنسبة لهؤلاء المارة، يتطلب منهم نوعًا من الشكر، واحتراقها يلحق بهم الأذى، ويستحقون عليه نوعًا من التعويض.

والقرآن الكريم قدم لنا حادث النار بعدِّه حقيقة واقعية، وبعدِّه حقيقة أخلاقية «الثواب والعقاب».

صحيح أن التركيز جاء على الصورة الثانية «الحقيقة الأخلاقية»؛ وذلك لما فيها من إظهار عناية الله بالإنسان، ولما فيها من أسلوب مباشر في إيقاظ إرادة الإنسان، وتوجيه فعاليته إلى طريق النجاة، ومن هنا جاء قوله تعالى عن النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة:٢٤]، وعن الجنة ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران:١٣٣].

ولكن الصورة الأولى «الحقيقة الواقعية» جاءت أيضًا، بل هي التي تقررت أولًا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَأَنذِرْ﴾[المدثر: ١،٢]، كما تقررت في حديث الرسول ﷺ: «إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُكُمْ كَمَثَلِ رَجُلٍ رَأَى الْعَدُوَّ، فَانْطَلَقَ يَرْبَأُ أَهْلَهُ، فَخَشِيَ أَنْ يَسْبِقُوهُ، فَجَعَلَ يَهْتِفُ، يَا صَبَاحَاهُ»[1].

فالقرآن الكريم يسوق لنا حادث النار باعتباره حادثًا كونيًا عامًّا: أنذرنا به وحذرنا منه، ورسم لنا طريق النجاة فيه.

ويتضح كونه حادثًا عامًّا في مشاركة الإنسان للحجارة، وفي قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[البقرة:٢٤].

وفي قوله تعالى: ﴿قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم:٦].

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، (١/ ١٩٣، رقم:٢٠٧) من حديث قبيصة بن المخارق وزهير بن عمرو رضي الله عنهما.

وفي قوله تعالى عن هذه النار: ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ۝٢٨ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ﴾[المدثر: ٢٨، ٢٩]، وفي مقالة هذه النار في الآخرة: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[ق: ٣٠]..

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم:٧١]، ولذلك تكون النجاة لمن ابتعد بنفسه عن طريق هذا الحدث منذ البداية: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا﴾[مريم:٧٢]، ويكون الهلاك محض ترك لمن تجاهلوا هذا الحدث في البداية، وظلموا أنفسهم بتجاهل الإنذار: ﴿وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم:٧٢].

ومن هنا جاءت الإشارة إلى الصراط: ﴿فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ﴾[يس:٦٦]، وهو منصوب على متن جهنم، يمر الناس منه على قدر أعمالهم.

فمنهم من يمر كلمح البصر، ومنهم من يعدو عدوًا، ومنهم من يزحف زحفًا.

وقد جاء في الصحيحين قوله ﷺ: «وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُهَا، وَلاَ يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الرُّسُلُ، وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ»(١).

وفي صحيح مسلم بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت النبي ﷺ: «أَيْنَ يَكُونُ النَّاسُ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات؟ قال: «عَلَى الصِّرَاطِ»(٢).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة:٢٢- ٢٣] (٩/ ١٢٨، رقم:٧٤٣٧)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية، (١/ ١٦٣، رقم:١٨٢) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وهو جزء من حديث طويل.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: في البعث والنشور وصفة الأرض يوم القيامة، (٤/ ٢١٥٠، رقم: ٢٧٩١)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

وروى ابن أبي الدنيا في كتاب الأولياء من حديث جعفر بن سليمان قال: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ دِينَارٍ يَسْأَلُ عَلِيَّ بْنَ زَيْدٍ وَهُوَ يَبْكِي فَقَالَ: يَا أَبَا الْحَسَنِ، كَمْ بَلَغَكَ أَنَّ وَلِيَ اللهِ يُحْبَسُ عَلَى الصِّرَاطِ؟ قَالَ: كَقَدْرِ رَجُلٍ دَخَلَ فِي صَلاَةٍ مَكْتُوبَةٍ، أَتَمَّ رُكُوعَهَا وَسُجُودَهَا، قَالَ: فَهَلْ بَلَغَكَ أَنَّ الصِّرَاطَ يَتَّسِعُ لأَوْلِيَاءِ اللهِ؟ قَالَ: نَعَمْ[(١)].

وفي الصحيحين جاء قوله ﷺ: «مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ، فَيَنْظُرُ أَيْمَنَ مِنْهُ فَلاَ يَرَى إِلَّا مَا قَدَّمَ مِنْ عَمَلِهِ، وَيَنْظُرُ أَشْأَمَ مِنْهُ فَلاَ يَرَى إِلَّا مَا قَدَّمَ، وَيَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلاَ يَرَى إِلَّا النَّارَ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ، فَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ»[(٢)].

وجاء في الصحيحين قوله ﷺ: «... فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَصْعَقُ مَعَهُمْ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ جَانِبَ الْعَرْشِ، فَلاَ أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ، فَأَفَاقَ قَبْلِي أَوْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللهُ»[(٣)].

فهذا جميعه يؤكد عمومية «الحقيقة الواقعية» لحادث النار، مما يدخل باعتباره ركيزة في منطق الإنذار؛ إذ هذه الحقيقة الواقعية تتحول ـ دون أن تزول ـ إلى حقيقة أخلاقية بمجيء الإنذار.

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في (الأولياء)، (١/ ٦٠٦، رقم: ٢٢)، دار أطلس الخضراء – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، وسنده حسن.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب : التوحيد ، باب: كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم (٩/ ١٤٨، رقم: ٧٥١٢) ، ومسلم في «صحيحه»، كتاب :الزكاة، باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار (٢/ ٧٠٣/ ح:١٠١٦) كلاهما من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الخصومات، باب: ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، (٣/ ١٢٠، رقم:٢٤١١)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: من فضائل موسى عليه السلام، (٤/ ١٨٤٣، رقم:٢٣٧٣) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ﴾[المدثر: ١، ٢]

﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ﴾[يونس:٢].

فالإنذار هو «للناس».

أما البشرى بالنجاة فهي لمن يستجيب لمقتضى الإنذار، أي: لمن يصدقه بالغيب.

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[يونس:٢].

ولهذا فحقيقة موقف الكافر لا تعدو أنه ﴿كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[طه:٤٨].

ومن ثَمَّ كان التارك المتروك: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُاْ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ﴾ [الفرقان:٧٧].

والأمر هنا أشبه بما كان في حادث الطوفان: حقيقة واقعية شملتها العناية الإلهية بورود الإنذار، فتحولت بهذا نفسه إلى حقيقة أخلاقية، فمن ركب السفينة كانت النجاة له نهاية وجزاءً، ومن تولى عنها كان الهلاك له نهاية وجزاءً كذلك.

والإنسان يدلف إلى نهايته الجزائية بقدميه: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٣٨ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ۝٣٩ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[النازعات: ٣٧ـ٤١].

منطق الإنذار في قضية التوحيد

وليس منطق الإنذار كافيًا في الركون إلى الله والإيمان به فحسب، ولكنه كافٍ في قضية التوحيد أيضًا:

يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَآؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ ۖ وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ ﴿٢٨﴾ فَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَٰفِلِينَ﴾[يونس: ٢٨، ٢٩].

ومنطق الإنذار ـ خوف عذاب يوم عظيم ـ كان يقتضي ممن أشرك:

أن يكون بيده ضمان ممن يملك هذا اليوم: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]. أن يقول له: قبلت ذاك الشريك، وهو معتمد عندنا.

أو يكون بيده ضمان من ذاك الشريك أن يقول له: عندي ضمان من الله موثق أن أكون مقبولًا عنده كشريك..

أو يكون بيده ضمان من ذاك الشريك أن يطمئن عبده إلى أنه صاحب حول وطول وقوة يعصم العبد بها.

والأمر الذي لا شك فيه، أن «العبد» ليس بيده شيء من هذه الضمانات.

فيرجع الأمر إذن إلى دخول العبد في رحاب «الله أكبر» ﴿وَرُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۖ﴾[يونس: ٣٠]، مكتفيًا به ﴿فَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[يونس: ٢٩]..

معتمدًا على المعبود الذي يملك الرزق والسمع والبصر والحياة والموت.. ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ﴾[يونس: ٣١]..

ماذا يقول المشركون إزاء هذا السؤال؟ ﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ﴾[يونس:٣١].

وهنا نرجع إلى منطق الإنذار والبحث عن دار السلام، ولذا ينبه القرآن إلى هذا المنطق إثر هذا التحليل لموقف المشرك عند الشركاء.. فيقول: ﴿فَقُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾[يونس:٣١].. منطق الإنذار منطق التقوى، يلزم الإنسان عمليًّا بالاعتصام بالله؛ لأنه هو الذي يعصم العبد من الشركاء، وهو الذي لا يعصم العبد منه شريك: ﴿مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنۡ عَاصِمٖۖ﴾[يونس:٢٧].

وكما نقول عن الآخرة وعن الإيمان عمومًا «السلامة متحققة فيه والمهالك مخوفة في مخالفته..» فكذلك الأمر في التوحيد: «السلامة متحققة فيه، والمهالك مخوفة في مخالفته..».

فما حاجتنا بعد إلى جدل الفلاسفة وعلماء الكلام؟

لتحصيل مزيد من الإيمان واليقين؟

نقول: فاقد الشيء لا يعطيه.

ونكرر ولا نمل التكرار: مزيد الإيمان واليقين يأتي من الله بعد التسليم له وحده.

﴿وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾[يونس:٦٦].

ويزيد القرآن الأمر توضيحًا في منطق الإنذار إزاء قضية الشرك فيقول: ﴿قُلۡ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥۚ﴾[يونس:٣٤].

﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّۚ﴾[يونس:٣٥].

﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّۗ﴾[يونس:٣٥].

فمنطق الإنذار يقتضي إجراء الموازنة بين الله الواحد وبين الشركاء؛ لكي يحدد الإنسان موقفه إزاء الإنذار الصادر إليه.

والمقارنة هنا تجري على النحو الوارد في الآيات:

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم﴾[يونس:٣١].

﴿أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [يونس:٣١].

﴿وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾[يونس:٣١].

﴿وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَۚ﴾[يونس:٣١].

﴿مَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥۚ﴾[يونس:٣٤].

﴿مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّۚ ﴾[يونس:٣٥].

﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰۖ﴾ [يونس:٣٥].

﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًاۚ﴾ [يونس:٦٧].

﴿هُوَ ٱلْغَنِيُّۖ﴾[يونس:٦٨].

﴿لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ﴾[يونس:٦٨].

﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[يونس:١٨].

ويقول تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ﴾[يونس:١٠٤]، فهذه مقارنة بين المعبود الواحد، وبين آلهة الشرك: أبرزت جانبًا مهمًّا عمليًّا، ذلك أن الله هو الذي يسند إليه أن يتوفى الأنفس حين موتها، بخلاف معبودات الملاحدة فإنهم لا يسندون إليها شيئًا من ذلك: فوجب من الناحية العملية أن نتوقى من إليه المعاد.

وهنا يمكن القول بأن الإنذار في هذا الإطار المحصور في الاتجاه إلى الله والبعد عما سواه.. هذا الأسلوب الإنذاري كافٍ في إسقاط أوثان الشرك دون حاجة إلى العقلانية التي حسب المتكلمون والفلاسفة أنها السند الوحيد في مقارعة الباطل.

منطق الإنذار في قضية المتشابه

ومنطق الإنذار في قضية المتشابه يلجئ إلى التمثل بقوله ﷺ: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللهِ وَلا تَفَكَّرُوا فِي اللهِ ﷻ»[1] وبقول سيدنا أبي بكر: «العجز عن الإدراك إدراك...» ويقول مالك رضي الله عنه: «الاستواء مذكور والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»، إنه يتمثل في اتخاذ الموقف المكون من النقاط الآتية:

١ ـ إثبات ما ورد.

٢ ـ نفي التشبيه.

٣ ـ عدم الخوض في التأويل.

ذلك أن هذا الموقف أسلم المواقف وأحكمها وأقربها إلى ما كان عليه الرسول وأصحابه.

---

(١) أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في «العظمة» (١/ ٢١٢/ ح:٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وإسناده ضعيف؛ لحال عاصم بن علي وأبيه ضعيفان، وعطاء بن السائب مختلط. ولكن الحديث يرتقي إلى الحسن لغيره بمجموع طرقه وشواهده حيث أخرجه أبو الشيخ أيضًا في «العظمة» (١/ ٢١٤/ ح:٤) من حديث أبي ذر رضي الله عنه. وأخرجه أبو الشيخ أيضًا في «العظمة» (١/ ٢٣٧/ ح:٢١)، من حيث عبد الله بن سلام رضي الله عنه، وكذا أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٦٦) من حديث عبد الله بن سلام رضي الله عنه، وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة»، (ص٢٦١/ برقم:٣٤٢) «وأسانيدها ضعيفة لكن اجتماعها يكتسب قوة، والمعنى صحيح، وقد أخرج الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها» (١/ ١١٩/ ح:١٣٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: (لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله الخلق فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئًا فليقل: آمنت بالله» ومثله أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاعتصام بالكتاب في السنة، باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه (٩/ ٩٦/ ح:٧٢٩٦) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

أما أن هذا الموقف هو ما يلجئ إليه الإنذار؛ فذلك لأن المتوقف عن الخوض في التأويل ممتثل مسلم... بلغ من هذه الناحية أوله أن يبلغ الدرجات العليا في الخضوع لله وطاعته ومحبته.

أما الخائض...

فلأي شيء يخوض؟

ليقترب من ربه؟

فما باله إذا كان هذا الاقتراب محفوفًا بمخاطر الابتداء والوقوع في الباطل ونسبة ما ليس لله إليه... واقتحام الحمى...

وعنده ميادين الاقتراب مفتوحة بغير انتهاء أو خطر: العمل النافع لنفسه وللأمة الإسلامية ابتغاء وجه الله؟

والله ﷻ لن يحاسبه يوم القيامة عما لم يعرف من أسرار المتشابه، في حين هو يحاسبه على ما قصر في العمل النافع؟

أم يخوض من أجل رد الخائضين؟

أليس هذا هو التناقض بعينه؟

أليس هو ارتكاب ما ينهى عنه؟

إن رجلًا سأل أمير المؤمنين عليًا رضي الله عنه في مسجد الكوفة فقال: يا أمير المؤمنين: هل تصف لنا ربنا فنزداد له حبًّا؟

فغضب رضي الله عنه ونادى: الصلاة جامعة: فحمد الله وأثنى عليه إلى أن قال: كيف يوصف الذي عجزت الملائكة مع قربهم من كرسي كرامته، وطول ولههم إليه،

وتعظيم جلال عزته، وقربهم من غيب ملكوت قدرته: أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم، وهم من ملكوت القدس كلهم، ومن معرفته على ما فطرهم عليه فقالوا: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[البقرة:٣٢]، فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته، وتقدمك فيه الرسل، فأتم به، واستضيء بنور هدايته، فإنما هي نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين، وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنة النبي ﷺ، ولا عن أئمة الهدى أثره فَكِلْ علمه إلى الله - سبحانه - فإنه منتهى حق الله عليك»[(١)].

ويقول بعض العلماء في التوقف فيما يتعلق بذاته تعالى:

«... حرام على العقول أن تمثله.

وعلى الظنون أن تحده.

وعلى الضمائر أن تعمق

وعلى النفوس أن تفكر.

وعلى الفكر أن يحيط.

وعلى العقول أن تصور.

إلا ما وصف به ذاته في كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ.

فإن كل ما تمثل في الوهم فهو مقدَّر قطعًا وخالقه»[(٢)].

❁ ❁ ❁

---

(١) أورده ابن الوزير في كتابه إيثار الحق على الخلق (ص: ٩٣).

(٢) اعتقاد أهل السنة والجماعة، للشيخ عدي بن مسافر الأموي، ص١٢، طبعة ١٩٧٥.

منطق الإنذار في قضية التشريع

في نفس السياق: سياق الإنذار باليوم الآخر بمنطقه العملي المؤدي - إلى الاعتصام بالله، والتوحيد، وانتظار اليوم الآخر.. بنفس هذا المنطق وفي هذا السياق يتحدث القرآن عن موقف الإنسان كما يجب أن يكون - من قضية التشريع فيقول: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾[يونس:٥٩].

منطق الإنذار يقتضي مني أن أستند فيما أحل وأحرم إلى إذن إلهي.. ليكن في يدي هذا السند، أتقدم به إلى الله يوم القيامة، فأقول: حرمت لأنك حرمت، وحللت لأنك حللت.. هذا السند هو صك الأمان والسلامة والنجاة.. أما إذا لم أفعل فما هو الضمان: وكيف أحتج وإلى أي شيء أستند؟

هنا بالمنطق العملي يكون اليقين بالنجاة ويكون التعرض للهلاك..

يقين النجاة في سند يحمل الإذن الإلهي.

والتعرض للهلاك يكون في ضياع هذا السند من يدي..

﴿أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ۝ وَمَا ظَنُّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [يونس: ٥٩، ٦٠].

أليس الملتزم بالسند الإلهي في التشريع يتحرك في دائرة اليقين بالأمن والسلامة؟

أليس المستخف بهذا السند يضطرب في دائرة احتمال تخلي الله عنه يوم يقع العذاب؟

بين المنطق النظري والمنطق العملي

في سيرة «بعض الرسل»

وليس هذا المنطق العملي قائمًا على أرضية من الشك الرجراج كما قد يظن البعض[1]؛ لأن هؤلاء لا يزالون يعصبون أعينهم بغشاوة العقل النظري يشير إليها قوله تعالى في سورة يس: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾﴾.

وبالله عليك أية أغلال وأية سدود وأية أوزار وأية أثقال - إن لم تكن هي تلك «الأنظار» و«التأملات» التي يشترط عليك «النظريون» خوضها من خلال ركام فلسفات سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والقاضي عبد الجبار، والعلامة عضد الدين؟

إن طبيعة العقل النظري وجدليته وذاتيته هي التي تقصر به عن التفرقة بين الحق والزيف.

وهنا تأتي سيرة موسى عليه السلام مع فرعون بكاملها.

إن المأساة هنا هي مأساة الإنسان «المرتبط بالعقل النظري» في عجزه عن التفرقة:

بين الحقيقة وتمثلها «الحية تسعى حقيقة».

وبين الزيف وتمثله «الحية تسعى سحرًا».

---

(١) سيأتي بعد هذا مباشرة الكلام عن اليقين في «المنطق العملي».

وفي هذا يقول الله تعالى:

﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٦﴾ قَالَ مُوسَىٰ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَٰذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ﴾ [يونس: ٧٦، ٧٧].

ثم يقول تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ ﴿٧٩﴾ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٨٠﴾ فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ﴾

[يونس: ٧٩ ـ ٨١].

وماذا يفرق بين الحق والسحر؟

إنها كلمة الله.

كلمة الله «الفاعلة».

﴿إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٨١﴾ وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: ٨١، ٨٢].

﴿فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿٤٥﴾ فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ ﴿٤٦﴾ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ [الشعراء: ٤٥ ـ ٤٨].

ومنذ هذه الواقعة التاريخية التي انتصر فيها فرعون للسحر انحرف التاريخ الإنساني إلى مسارب العقل النظري المسحور.

إذ ماذا لو أن فرعون قبل رسالة موسى؟

إذن لتغير وجه التاريخ:

إذن لتطهرت مصر من الوثنية في وقت مبكر.

وإذن لتطهرت الأرض من العنصرية بذوبان اليهود..

وإذن لما عرفت الإنسانية شيئًا يسمى اليهودية أو الصهيونية.. إذن لتغير وجه التاريخ.

إذن لاجتمع مع القوة «مصر» الحق «موسى».

ولكن مصر تقاعست وتراجعت وتأخرت.. تأخرت من عهد موسى إلى عهد محمد ﷺ.

وبين العصرين أفرخت اليهودية وأفرزت!..

أفرخت الصهيونية العالمية.. وأفرزت سموم العنصرية..

وتكرست منذ ذاك الوقت انفصالية الحق عن القوة.. وضياع القوة في مسارب الباطل..

وانفصال المنطق النظري عن المنطق العملي..

وفي هذا الطريق سار اليونان وسارت الحضارة الهيلينية والرومانية وإلى هذا انحرف ما يسمى «الفلسفة الإسلامية» التقليدية عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

وماذا عن أتباع موسى عليه السلام من اليهود؟ إنهم لم يكونوا على أرض صلبة من الإيمان الخالص.. إنهم تبعوه لعصبية عرقية قومية.. هكذا كانت بداية التجمع اليهودي حول موسى قائمة على شفا جرف هار من ضلال، ذلك أنه: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوۡمِهِۦ عَلَىٰ خَوۡفٖ مِّن فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِمۡ أَن يَفۡتِنَهُمۡۚ﴾[يونس:٨٣].

هكذا كانوا بين مقتضٍ، ومانع، كلاهما غريب عن الدافع الحقيقي للإيمان: مقتضٍ هو العصبية العرقية، ومانع هو الخوف من غير الله.

وهنا يعلن موسى عليه السلام الدافع الحقيقي في قوله: ﴿يَٰقَوۡمِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيۡهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسۡلِمِينَ﴾[يونس:٨٤].

إن أصحاب المنطق النظري هؤلاء هم الذين تقول عنهم سورة يس: ﴿وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [سورة يس:١٠].

ومن ثَمَّ فهي تختصر لنا الطريق وترجع بنا إلى منطق الرسل، منطق الإنذار وتبدأ معنا من إعلان الخطر القادم: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكۡرَ وَخَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِۖ فَبَشِّرۡهُ بِمَغۡفِرَةٖ وَأَجۡرٖ كَرِيمٍ ۝١١ إِنَّا نَحۡنُ نُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَنَكۡتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمۡۚ وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ﴾[سورة يس: ١١، ١٢].

اليقين في المنطق العملي

فإذا تركنا المنطق النظري بسدوده وغشاوته وأثقاله وجدنا المنطق العملي بقيامه على أرض الضرورة العملية ينطلق من «يقين» جديد وقطعية جديدة، هي موضع السجود والإقرار من النظريين والعمليين وأصحاب الفلسفات المختلفة جميعًا.

وقد أشار الإمام الغزالي إلى هذا «القطع» وهذا اليقين في كتاب «ميزان العمل»، إذ يقول: «لقد تبين على القطع أن العظيم الهائل وإن لم يكن معلومًا فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر..» وهو يعني بالعظيم الهائل: «خطر الآخرة» ويعني باليقين المستحقر بعض اللذات، القريبة في هذه الدنيا.

وهذا المنطق العملي بأرضيته القطعية تلك هو الذي ظهرت أصوله في علم أصول الفقه عند أهل السنة والمعتزلة على السواء، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار من المعتزلة:

«لقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلومًا كان أو مظنونًا؛ متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به..».

وفي هذا يقول علماء الأصول أيضًا: «العمل بالظن في تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلًا، كإخبار «واحد» بمضرة طعام يوجب العقل - أي: العقل العملي - العمل بمقتضاه للأصل المتيقن من وجوب الاحتراس عن المضار»[1].

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى (ص: ١٤٢).

وفي هذا يقول العلامة ابن الوزير: «من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة؛ لأن السلامة متحققة في الإيمان والخطر مأمون فيه والمهالك مخوفة في مخالفته..»[1].

إن التيقن بالنجاة كائن على طريق الإيمان.

وإن توقع الهلاك كائن على طريق الكفر.. وفي هذا يقول تعالى:

﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ۝٦٢ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ۝٦٣ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾

[يونس: ٦٢ ـ ٦٤].

هكذا: الإيمان على أساس التقوى، تقوى عذاب يوم عظيم، هو الذي يدخل الإنسان في يقين اللاخوف واللاحزن.

أما اللاتقوى واللا إيمان فهو يدخل الإنسان حتمًا في الخوف، خوف أن يحصل العذاب، ويدخله حتمًا في الحزن: حزن الإنسان على نفسه: أنه واقع في إسار الخوف المقيم. أما أولياء الله فإنهم لا يخافون، وكيف يخافون يومًا قد استعدوا له وابتعدوا بأنفسهم عن مجرى الهلاك فيه؟

وهم لا يحزنون، وكيف يحزنون على أنفسهم وقد نأوا بها عن مظنة الهلاك؟ وكيف يحزنون وقد اطمأنت نفوسهم إلى سكة السلامة بيقين؟

إن الملحد إذ يرفض عبوديته لله فإنه لا يكون على يقين من النجاة بعد الموت.. إنه كذب باليوم الآخر دون أن يكون لديه الأسباب اليقينية لهذا

(١) «إيثار الحق على الخلق» لابن الوزير (ص: ٢٢) دار الكتب العلمية - بيروت

التكذيب، ومن هنا فهو يشك في أسبابه التي يعتمد عليها، ويشك بالتالي في نجاته في ما بعد الموت.

إنه كما يقول الله: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ﴾[يونس:٣٩]، كذبوا بالآخرة دون أن يكون لديهم إحاطة علم بها.

ومنطق الإنذار الذي ـ عكسه الفلاسفة ـ يقتضي عدم التكذيب بخطر قادم إلا بعد الإحاطة التامة.

ومنطق الإنذار نفسه يجعل المؤمن في أمان بيقين مهما يكن الأمر.

فالتحدي القائم هنا بين المؤمن والكافر ـ هو على أساس المنطق العملي الذي لا مفر منه؛ ولذلك يعقب القرآن قائلًا:

﴿وَمِنْهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن لَّا يُؤْمِنُ بِهِۦ﴾[يونس:٤٠] ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس:٤١].

ويقول تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَٰمِلُونَ ﴿١٢١﴾ وَٱنتَظِرُوٓاْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾[هود: ١٢١، ١٢٢].

والمنطق العملي هنا واضح شديد الوضوح: ليعمل كل على مكانته ولينتظر: لينتظر المؤمن ما بعد الموت؟ أثم خطر عليه هناك؟

ولينتظر الكافر ما بعد الموت؟ أثم أمان عليك هناك؟

أمان مطلق في جانب الإيمان، وهذا هو اليقين..

وتبعًا لهذا المنطق يمكننا أن نقرر أن الإمام ابن حزم بلغ غاية الصواب وهو يتحدث عن التقليد؛ عندما ذهب إلى المطالبة بالبرهان في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾[البقرة:١١١]، لم تكن في القرآن قط موجهة لمن هم على طريق النجاة، وإنما هي توجه للكافرين لا غير.

وإذا كان الظن مما يعمل به عند العجز عن اليقين فهو بالتأكيد لا يجوز اتباعه عند وجود يقين يتعارض معه، وهنا اليقين بالنجاة ـ عمليًا ـ موجود في الإيمان والتوحيد، ولكن النجاة في غيرهما مشكوك فيها على الأقل، فأي ـ الجانبين نتبع؟ جانب اليقين في النجاة؟ أو جانب الشك فيها؟

ولهذا يقول تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس:٣٦].

الشروط العملية للتفرقة بين إنذار وإنذار

وإذا كنا بهذا قد وضعنا الأساس للفلسفة الإسلامية الذي يتمثل في مبدأ الضرورة العملية السائد في جميع الفلسفات..

وبينا ما يقوم على هذه الضرورة من إجراء عملي يتمثل في الإنذار كمنهج يتضح في سيرة محمد ﷺ وسيرة الرسل جميعًا.

وبينا ملامح «المنطق العملي» الذي يتغلغل في منهج «الإنذار».

فإنه لا ينبغي أن نغفل عن القواعد العملية النابعة من صميم هذا المنطق، وهي القواعد التي تفرق بين إنذار متبوع وإنذار متروك.

وهي في رأينا القواعد الأربعة المتكاملة الآتية:

القاعدة الأولى: في طبيعة الإنذار:

أول هذه القواعد العملية يرجع إلى طبيعة الإنذار نفسه.

وذلك أنه إذا تكاثرت الإنذارات كان للأكبر فيها أن يلغي الأصغر.

فإنه إذا قال لك قائل: إذا لم تخرج من بيتك اليوم تعرضت للحرمان من الرزق، ثم قال لك آخر: إنك إذا خرجت اليوم ـ تعرضت لمضايقات المرور، كان الإنذار الأول هو الإنذار الأكبر المتبوع، وكان الثاني هو الأصغر المتروك.

وهنا نجد في رسالة الرسل الذين يمثلهم محمد ﷺ أن الإنذار الذي جاءوا به هو «الإنذار الأكبر» على وجه الإطلاق.

فهو لا يهددك بالحرمان من متعة، ولا يهددك بالحرمان من منصب، ولا يهددك بالحرمان من نصر.

ولكنه يضع أمامك التهديد بالعذاب الخالد الأبدي ويعدك بالنعيم الأبدي فهو الإنذار الأكبر بإطلاق..

وينبني على ذلك أن يكون المتحرز منه أعظم من المحرز به.

فالجيش إذ يدخل ساحة المعركة مع العدو: يتحرز من عبودية الهزيمة وهي أكبر، بآلام الحرب وهي أقل..

وأنت إذ تدخل ساحة المعركة مع الجهل تتحرز من عواقب الجهل، وهي أكبر، بآلام السهر مع الكتاب، وهي أقل.

هكذا الأمر في هذه الحياة الدنيا، وكذلك الأمر في خبر يأتيك عما بعد الموت.. أنت تتحرز فيه من النار الخالدة: بترك الشهوات المؤقتة.

القاعدة الثانية: في مصدر الإنذار:

ولا يستقيم أمر هذا الإنذار إلا بالنظر إلى القاعدة العملية الثانية.

فإنه إذا جاءك الإنذار الكبير من منذر صغير سقط هذا الإنذار مهما يكن أمره؛ لأنه لا يملكه ولو افتراضًا.

ذلك أنه إذا قام مضحك الملك في مجلس الملك ليقول له: إذا لم تعطني درهمًا خلعتك، كان ذلك أجدر به أن يكون سببًا لإشاعة المرح والسخرية، لا أن يكون سببًا للانزعاج وتهييج الخواطر، فهو إنذار ساقط منذ البداية.

وهنا نجد في رسالة الرسل أن الإنذار الذي جاءوا به لم يكن هو الإنذار الأكبر فحسب، ولكنه جاء صادرًا من المنذر الأكبر - ولو على قاعدة الافتراض؛ لأن الذي أصدر الإنذار موصوف بأنه مالك الملك - مالك يوم الدين - إنه الموصوف بصفات الكمال على الإطلاق، بإطلاق..

فهو العالم القادر المريد السميع البصير المتكلم الخالق المدبر الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار الرحمن الرحيم الوهاب الرزاق الفتاح العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الجليل الكريم الرقيب المجيب الودود الباعث الشهيد الحق القوي المتين الولي الحميد الواحد الصمد، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن. ذو الأسماء الحسنى.

إذن فهو الإنذار الأكبر، الصادر من «الله أكبر» بإطلاق.

القاعدة الثالثة: في مورد الإنذار:

ولا يستقيم أمر هذا الإنذار بقاعدتيه السابقتين إلا بالنظر إلى القاعدة الثالثة التي ننظر فيها إلى مورد الإنذار: ذلك أنه إذا جاءك الإنذار الكبير من المنذر الكبير - افتراضًا - ليطلب منك أنت مورد الإنذار أن تقوم بعمل لا تملك منه شيئًا؛ لأنه لا يتفق مع فطرتك، كأن يطلب منك الملك أن تحمل عشرة أطنان فوق كتفك وإلا أعدمك، فهذا إنذار ساقط، وأجدر به أن يكون حكمًا مبرمًا بإعدامك منذ الآن، وليس عملًا مطلوبًا منك أن تقوم به.

وهنا نجد في رسالة الرسل - في حدود ما نعرفه عن محمد ﷺ - أنهم جاءوا إليك بإنذارهم ليطلبوا منك ما يتوافق مع فطرتك أولًا: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

وُسۡعَهَاۚ﴾[البقرة:٢٨٦] وما يتحرك بها إلى الأفضل ثانيًا؛ ليزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة.

لقد كانت رسالة الإسلام وما تزال تتفق مع الفطرة البشرية من ناحية، وتسمو بها من ناحية أخرى: تتفق وتسمو وجدانًا وأخلاقًا، وعقلًا، وجسدًا..

أما إنها تتفق مع وجدان الإنسان، فإنه ليس فيها ما يتناقض مع مشاعر الإنسان وفطرته، فليس فيها دعوة إلى رهبانية، أو دعوة إلى تقطيع صلات الأرحام.. أو إلى صراع الطبقات، أو القوميات أو الأديان.. إلخ.

وأما إنها تتفق مع عقله، فذلك أنه ليس فيها ما يتناقض مع هذا العقل، كأن يلتزم بأن واحدًا زائدًا واحدًا زائدًا واحدًا تساوي واحدًا.

وفرق بين أن يكون في الدين شيء فوق مستوى الفهم، كأن يجهل العقل البشري كيف خلق الله الخلق؟ وكيف يبعث الناس بعد الموت؟ وبين أن يكون فيه شيء يرفضه العقل كالثالوث أو الفداء.

وأما إنها تتفق مع جسده فليس، فيها تحريم الزواج على رجل الدين مثلًا أو تكليف بما لا يطاق، حتى في دائرة التحريم فإنه ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾[البقرة:١٧٣].

وأما إنها تسمو فلأنها كما قال تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾

[البقرة:١٥١].

يسمو بهم بالعلم والقيم جميعًا.

يقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

ويقول الرسول ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»[1] أي يخرجانه عن فطرته. معنى هذا أن الدين عند الله - وهو الإسلام - فطرة من الله، تتطابق مع الإنسان باعتباره فطرة الله أيضًا.

ولذلك يقول الإمام الشهرستاني: «قد قيل: إن الله ﷻ أسس دينه على مثال خلقه»[2].

وهذا يعني أن الإسلام يلتقي مع الإنسان في قواه المختلفة ويتعامل معها جميعًا، لا يعطل واحدة منها، ولا يتناقض مع إحداها وهذه القوى يمكن أن نصنفها في ثلاث قوى رئيسة: العقل، والوجدان، والجسد جميعًا.

والإسلام إذ يتعامل مع إحدى هذه القوى فإنه لا يتنافر مع الأخرى، ذلك لأن الصفات النفسية والخصائص الإنسانية يرتبط بعضها ببعض، ويؤثر بعضها في بعض، والاعتقاد أو الإيمان هو حالة للنفس تتأثر بخصائص النفس جميعًا، وتؤثر فيها جميعًا.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» - واللفظ له - كتاب: الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين (٢/ ١٠٠ح رقم ١٣٨٥)، ومسلم في «صحيحه» كتاب «القدر»، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٧/ ح:٢٦٥٨) كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٣٩).

والعقيدة الدينية الصحيحة لا تعتمد على جانب واحد من جوانب الحياة النفسية أو الجسدية للإنسان، ولكنها تتصل بها كلها اتصالًا وثيقًا، ولا تستقر النفس الإنسانية ولا تكمل شخصية الإنسان إلا إذا تضامنت شخصيته ونواحيه النفسية والجسدية كلها وعملت على تقبل العقيدة في إجمالها وتفصيلها، فيوجد قبول عقلي، واطمئنان قلبي، وتعاون جسدي، والتقاء مع الإرادة. وذلك هو كمال الشخصية وكمال العقيدة معًا.

ومن أجل هذا جاء قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة:٢٨٦] ليفيد أن الإسلام يتطابق مع «وسع» الإنسان، عقيدة وشريعة، ولكنه مع ذلك «يكلف» هذا الإنسان، ليرتقي به، ففطرية العقيدة الإسلامية، لا تعني - إذن - تطابقًا فحسب، والتقاء فحسب مع الفطرة، ولكنها تعني أخذًا بيد هذه الفطرة في مدارج الكمال.

وتلك علامة أخرى على صحة الدين؛ لأنه لا قيمة لدين يعترف بالفطرة، ولا يقدم لها شيئًا جديدًا، فهو في هذه الحالة يكون نوعًا من تحصيل الحاصل، أو نوعًا من العبث، وإنما الدين الإلهي هو الذي بَعْدَ أن يضع يده في يد الفطرة يأخذ بهذه اليد ليرتقي بها.

ومعنى هذا أن الدين الإسلامي إذ يلتقي مع قوى الإنسان التي تمثل فطرته، فإنه يطالب هذه القوى بتسليم قيادها لله، الذي هو مصدر الفطرة، ومصدر الدين جميعًا.

إنه يطالب قوى الإنسان: العقلية، والوجدانية والجسدية، والإرادية، يطالبها جميعًا بالتسليم لله ﷻ فالتسليم الذي يطالب به الإسلام ليس تسليم قوة وحدها،

ولا هو تسليم قوة من هذه القوى، ولتكن الوجدان مثلًا - لقوى أخرى، ولتكن العقل مثلًا، وإنما التسليم المطلوب هو أن تتوجه هذه القوى جميعًا في صف واحد للتسليم للقوة الأعلى وهي الله ﷻ، ولعل هذا هو معنى قوله تعالى:

﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾[الأنعام:١٩]؟ لم يقل: شهادة العقل، أو شهادة القلب، أو شهادة الفيلسوف، أو شهادة الصوفي، وإنما قال: ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[الأنعام:١٩].

وهذه الآية إذن تتحدث عن الله لا باعتباره خالقًا وأصلًا للوجود فحسب، ولكنها تتحدث عنه كأصل للمعرفة الإنسانية، ومرجع يكون عنده التسليم المطلق.

﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق:٨].

فلتستسلم الفطرة البشرية ممثلة في قواها المختلفة فلتستسلم جميعًا لخالقها:

﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ [لقمان:٢٢].

وإذن فعندما نقول إن الإسلام دين الفطرة فإننا نعني في الوقت نفسه أن ذلك علامة صحته وأنه من عند الله.

ذلك أن الله وهو بارئ النفس الإنسانية وخالق قواها المختلفة يعرف خصائصها وما يصلح لها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[الملك:١٤]، وليس من المعقول أن يتصور أحد أن الدين الذي يرتضيه الله لخلقه - وهو الإسلام - يمكن أن يأتي متعارضًا أو متناقضًا مع الخلقة التي برأهم عليها.

إن الأديان المزيفة أو الملفقة التي يصطنعها الإنسان أو يصطنعها الشيطان هي التي يتصور فيها أن تقع في هذا التناقض أو الاضطراب؛ لأنها تصدر من جانب، في حين تصدر الفطرة الإنسانية من جانب آخر، وصانع هذا.. أي صانع الإنسان وهو الله ﷻ غير مرتكب ذاك، أي: غير مرتكب الدعوة إلى الدين المزيف.

وإذا كنا فيما سبق قد أوضحنا أن التقاء الدين مع الفطرة، وارتقاء الدين بالفطرة هو علامة على صحة الدين، فإننا يمكن أن نقرر هنا أن تناقض الدين مع الفطرة علامة كافية على أنه ليس من عند الله، ويمكن للباحث في الأديان أن يكتفي بهذه العلامة ليكشف زيف الأديان الوضعية أو المحرفة.

فإذا جاء في الدين تكليف للجسد بما لا يطيقه الجسد، من رهبانية تحرم ما لا حياة للجسد إلا به...

وإذا جاء في الدين تكليف للعقل بما ترفضه بديهة العقل من قضايا تجمع في ذاتها التناقض...

وإذا جاء في الدين تكليف للوجدان بما يسحق هذا الوجدان من تقطيع الأرحام..

إذا جاء في شيء من الأديان شيء من ذلك فاعلم أن هذا الدين ليس موجهًا إلى الفطرة الإنسانية، وليس صادرًا ممن خلق الإنسان، وما أسهل هذا القياس مقياس الفطرة للتعرف على الدين الصحيح: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران:١٩].

القاعدة الرابعة: في حامل الإنذار

ولا بُدَّ من القاعدة الرابعة التي تتعلق بحامل الإنذار، ذلك أنه إذا أرسل الملك إلى رعيته رسولًا ينذرهم بعقاب من يصنع الخمر، وكان الرسول هو صاحب المصنع، كان الإنذار بالضرورة ساقطًا؛ لأنه يعي أن الملك يهزل، أو يجهل.

وهنا نجد في رسالة الرسل - أنهم إذا جاءوا بالإنذار الأكبر من المنذر الأكبر كانوا وهم حملته يمثلون الإنسان «الأكبر» إن صح هذا التعبير.

لقد كان رسول الله على مستوى الإنذار الذي جاء به.

١ - سيرته ﷺ:

هنا كان حامل الإنذار كاملًا في أخلاقه، وفي عقله وفي جسده؛ لأن هذا مقتضى أن يكون الرسول حاملًا للإنذار الأكبر من المنذر الأكبر.

فإذا اكتملت هذه القواعد الأربعة، كان الإنذار هو المتبوع بإطلاق، وسقطت من حوله جميع الإنذارات الأخرى؛ فيستقيم أمر الرسالة الصحيحة، ويشع نورها من ظلام الرسالات والمذاهب الساقطة المتروكة.

وهكذا كان أمر الإسلام، جاء بالإنذار الأكبر من المنذر الأكبر يحمله الإنسان الأكبر.

لقد كان هذا هو محمد ﷺ في سيرته..

كان متصفًا بالعصمة عن المعصية قبل البعثة وبعدها.

متصفًا بالذكاء والفطنة ورجاحة العقل.

متصفًا بسلامة الجسد من العيوب التي تنفر منه، وتصرف الناس عنه.

﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾[الأنعام:١٢٤].. ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ﴾[الأحزاب:٢١].

ومن هذه القاعدة العملية الرابعة تدخل «السيرة» ركنًا أساسيًّا في تكوين البناء الإسلامي فلسفيًّا وعمليًّا على السواء.

لقد كانت شخصية محمد ﷺ في سيرته مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾[القلم:٤].

ومصداقًا لقوله تعالى: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾[التوبة:١٢٨].

وبالرجوع إلى سيرته قبل البعثة نجد بُعْده عن لهو أقرانه بمكة، وتجنبه عبادة الأصنام، وإجماع أصحابه وغيرهم على وصفه الصادق الأمين.

ولقد شهد له بذلك «الصدق» أعداؤه الذين «كذَّبوه» في دعوى الرسالة، فقد أخرج الترمذي أن أبا جهل قال للنبي ﷺ إنَّا لا نكذبك ولكن نكذِّب ما جئت به..

ومنطق المكذبين هنا لا يتفق مع طبيعة النفس البشرية في التعود على الصدق أو الكذب.

إنه يستحيل - عمليًّا - وها نحن نتحرك في دائرة المنطق العملي - يستحيل أن يكون المرء صادقًا في كل أموره إلا أمرًا واحدًا.. خاصة إذا كان مستمرًّا في كذبته في هذا الأمر الواحد؛ لا يتوب منها ولا ينقطع عنها.

لا يمكن لطالب علم مثلًا أن يتحرى الصدق في كل أمر، إلا أمرًا واحدًا يبلغ فيه أهله أنه نجح في الامتحان، وهو كاذب؛ لأن الكذبة الأخيرة المستمرة تحتاج إلى غذاء مستمر لتبقى: غذاء من الكذب والرذائل بأنواعها المختلفة، فقد يضطر - إنقاذًا لكذبته الواحدة - أن يكذب في نوعية الكتب المطلوبة للعام القادم، وأن يكذب في توقيت تخرجه، وأن يرشو صديقًا أو موظفًا ليشهد له، وقد يضطر إلى ما هو أشنع من ذلك.

طبيعة النفس البشرية لا تسمح بهذا رغم أنف أبي جهل، إن النفس البشرية هنا مكشوفة في قوله ﷺ: «إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى البِرِّ، وَإِنَّ البِرَّ يَهْدِي إِلَى الجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا. وَإِنَّ الكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الفُجُورِ، وَإِنَّ الفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ كَذَّابًا»[1].

طبيعة النفس البشرية هذه، وشهادة الأصدقاء والأعداء والتاريخ لمحمد ﷺ بالصدق، كافية في حسم القضية، وإعلان صدق محمد فيما يخبر به عن الآخرة، وفقًا لمنطق الإنذار الذي ذكرناه.

وبالرجوع إلى سيرته بعد البعثة نجد التزامه الكامل بما يدعو إليه، وفي هذا تصبح السيرة هي الشريعة، والشريعة هي السيرة تطابقًا كاملًا بين النظر والعمل.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ} [التوبة: ١١٩] وَمَا يُنْهَى عَنِ الكذب (٨/ ٢٥ ح رقم: ٦٠٩٤)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: قبح الكذب وحسن الصدق وفضله (٤/ ٢٠١٢ ح رقم ٢٦٠٧) كلاهما من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

٢ ـ سيرة أصحابه المقربين:

وفي هذا أيضًا تأتي دلالة عملية أخرى، من حيث التطابق بين الصانع وصنعته، فالنبي ﷺ صنعته هداية البشرية، وإذن يستدل على صدقه مما صنع بأصحابه.

وهنا تصبح سيرة الصحابة جزءًا لا يتجزأ من الاستدلال على صدقه ﷺ.

إن دعوى النجار في أنه نجار تظهر من صنعته في الخشب، وإن دعوى الحداد في أنه حداد تظهر في صنعته الحديد، وإن دعوى الطبيب في أنه طبيب تظهر في صنعته في شفاء المرض.

وإن دعوى النبي في أنه نبي تظهر من أثره في استقامة أصحابه المقربين منه.

فهل كان منهم من فاسق أو طاغية، أو متكبر، أو كذاب؟

أمامنا تاريخ أبي بكر وعمر وعثمان، وعليّ، وبلال، وسلمان، وأبي ذر.. إلخ. أعلام مضيئة في تاريخ الإنسانية تدل على صنعة محمد، وأنها كانت حقًّا صنعة الأنبياء.

وقد تنبه إلى ذلك أبو الحسن الهاروني الحسني الزيدي ت٤٢١هـ عندما قال: «ثم رزق ـ صلى الله عليه وسلم وعلى آله ـ ما لم ينقل أن أحدًا من الأنبياء رزق مثله من الأصحاب الذين كانوا أعلامًا، نحو أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه، الذي بهر بفضائله الكافة، واجتمع فيه ما تفرق في غيره من المناقب والمحاسن.. ثم من دونه من العلماء وكبار الفقهاء، مثل: عبد الله بن عباس ثم زيد بن ثابت، ثم معاذ بن جبل، ثم عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، ثم عبد الله بن عمر، ثم حذيفة بن اليمان، ثم الزهاد مثل سلمان الفارسي، ثم أبو ذر الغفاري.. ثم إنهم

حازوا هذه الفضائل في مدة يسيرة فتأمل ـ رحمك الله ـ ما ذكرت من أحوالهم.. لتعلم أن ذلك كان بتوفيق من الله نبه به نبيه المختار، في صدق ما ادعاه، بل لا يبعد أن يقال: إذ ذلك آية بينة ودلالة محققة»[(١)].

٣ ـ انتصاراته:

وفي نطاق المنطق العملي أيضًا يأتي ما سجله التاريخ من نصرة الله لرسوله كدلالة على صدقه.

وهنا ينبغي أن نفرق بين النصرة المتصفة بالرسوخ والاستمرار، المتصلة بموضوع الدعوة، وبين الفورة السريعة الزوال، أو النصرة الظاهرية ـ المصحوبة بانهزام الدعوة ذاتها..

فدلالة الصدق تكون في الأولى ولا تكون في الثانية.

كما ينبغي أن نفرق بين نصرة تأتي لمن ادعى الرسالة من الله وهو كاذب، فهذه لا تجوز بالقياس إلى صفات الله المنذر، وبين نصرة ـ تأتي، لزعيم، بلغ في الفسق مبلغه لكنه لم يقتحم مجال ادعاء الرسالة، فهذه تجوز ولا تضر بدلالة الصدق التي نحن بإزائها.

إذا لاحظنا ذلك في مجال، النصرة، ذهبنا إلى التاريخ لنشهد انتصار نوح وانتصار إبراهيم، وانتصار يوسف، وانتصار موسى، وانتصار محمد ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، ثم لنشهد مصير أعدائهم في مزبلة التاريخ.

(١) انظر كتاب: نبوة النبي، ص١٧٦، ١٧٧، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، طبعة دار التراث العربي، عام ١٩٧٩م.

في هذا المنطق العملي الخاص بالنصرة يقول علي بن ربن الطبري في كتابه: «الدين والدولة» بعد أن انتقل من المسيحية إلى الإسلام: «من آيات النبي ﷺ هذه الغلبة التي احتج بها المسلمون كافة، وقد كنت أقول مثل الذي قال غيري من النصارى، إن الغلبة أمر مشترك في الأمم، وما كان مشتركًا فليس بآية من آيات النبوة، حتى إذا أفقت من سكرة التيه وهببت من سِنة الحيرة وانجابت عني فتنة التقليد علمت أن ذلك ليس كما قالوا..» لِمَ؟ وما الفرق؟

هنا يقارن ابن ربن بين غلبة محمد، وقد بدأ في غاية الضعف وانتهى إلى غاية القوة داعيًا إلى كل فضيلة في العقل والنفس والعمل، مستصنعًا أصحابًا وأعوانًا يسيرون على طريقته، ويستدل بهم على فضله. وبين غلبة الإسكندر - وأردشير وبابك - مثلًا - وغلبتهم «لم تكن في الله ولا للدعاء إلى الله ولا إلى أنبيائه، بل لطلب الغلبة والعز والسمعة وهم بين دهري وثنوي أو - وثني..».

ثم يتساءل: من الذي أعانه على غلبته؟ الله أم الشيطان؟ من الواضح أنه ليس من الشيطان؛ لأن معنى ذلك أن يعين الشيطان من يحاربه فكيف يكون شيطانًا؟ «إن من ظن بالشيطان أن يعين على إظهار مثل هذا الدين وتأييده فد أحسن فيه الظن، وقال فيه الجميل، وكذب ما قال الله وأنبياؤه فيه»[1].

٤ - تضافر الأدلة:

وفي هذا النطاق - المنطق العملي - يأتي ما نسميه مبدأ «تضافر الأدلة».. ذلك أنه قد يحصل التصديق بأمور مجتمعة ولا يحصل بواحد منها على حدة.

(١) الدين والدولة، ص١٠٨ - ١١٣.

ومثال ذلك خبر الواحد: يبدأ العلم به ظنًّا، ويتقوى بالتواتر إلى أن يصير علمًا يقينيًّا، فيستفاد من المجموع ما لا يستفاد من كل واحد من أفراد هذا المجموع على حدة.

وإلى هذا المبدأ أشار الإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»، وإذا طبقنا هذا المبدأ كان علينا أن نضع أمامنا كل دلائل صدق الرسول: ما يتعلق بشخصيته، وما يتعلق بموضوع دعوته، وما يتعلق بمعجزاته أيضًا، فيفيض عن هذا المجموع شعور يقيني لا يقاوم بصدقه.

وبهذا تصبح السيرة هي العمدة في الاستدلال على صدق الرسول ﷺ..

وقد ذهب إلى ذلك الشيخ محمد عبده؛ حيث كان يرى أن أرباب الأفكار العقلية إذا رأى أحدهم خارقًا قد اقترن بدعوى النبوة فلا بُدَّ من أن ينظروا في مقدمات كثيرة.. وهم عندئذ لا يكتفون بظهور المعجزة على يده، بل لا بُدَّ للواحد منهم «أن ينظر أن هذا الرجل هل خَيِّر في ذاته أو شرير، فإن كان شريرًا، في ذاته يدعو إلى ما لا ينتج، ولا غرض له إلا الرئاسة، وتقلب أحوال الأمم في الشرور، وسفك الدماء، فهو الساحر الخبيث، وإن كان خيِّرًا يدعو إلى ما يعود على بني نوعه بالصلاح والنجاح فهو الصادق النبي»(١).

وقد أدرك المتكلمون هذا «المجموع» وإن أخطأوا - في رأيي - في جعلهم المعجزة هي العمدة.

يقول سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: «ما سبق - أي المعجزات - هو العمدة في إثبات النبوة، وإلزام الحجة على المجادل والمعاند، وقد يذكر وجوه أُخَر؛ تقوية له وتتميمًا وإرشادًا لطالب الحق وتعليمًا:

(١) انظر: حاشيته على شرح الدواني على العقائد العضدية، ص١٥٠، طبعة ١٣٢٢هـ.

الأول: أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الحميدة، والأوصاف الشريفة، والسير المرضية، والكمالات العلمية والعملية، والمحاسن البديعة الراجعة إلى النفس والبدن، والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا لنبي.

والثاني: إن من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات السياسية والآداب، وعلم ما فيها من دقائق الحكمة عَلِم قطعًا أنها ليست إلا وضعًا إلهيًّا روحيًّا سماويًا، والمبعوث بها ليس إلا نبيًّا.

الثالث: أنه انتصب في ضعفه وفقره وقلة أعوانه وأنصاره حربًا لأهل الأرض، آحادهم وأوسطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آراءهم، وسفه أحلامهم، وأبطل مللهم، وأظهر دينه على الأديان، وزاد على مر الأعصار والأزمان، وانتشر في الآفاق والأقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير أن تقدر الأعداء - مع كثرة عددهم وعدتهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في إطفاء أنواره وطمس آثاره - على إخماد شرارة من ناره، فهل يكون ذلك إلا بعون إلهي، وتأييد سماوي.

الرابع: أنه ظهر أحوج ما كان الناس إلى من يهدي إلى الطريق المستقيم ويدعو إلى الدين القويم، وينظم الأمور ويضبط حال الجمهور، لكونه زمان فترة من الرسل، وتفرق للسبل، وانحراف في الملل.. واختلاف الدول، واشتعال الضلال واشتغال بالمحال، فالعرب على عبادة الأوثان ووأد البنات، والفرس على تعظيم النيران ووطء الأمهات، والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد، والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر، واليهود على الجحود،

والنصارى حيارى فيما ليس بوالد ولا مولود، وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال وأخبية الخبال والخيال»[1].

ومع ذلك فنحن نرى أن الدلالات المتكاثرة تمثل ما هو فوق الحد الأدنى من الدلالة المطلوبة.

إن الحد الأدنى موجود في بداية الرسالة، ونحن نجد هذا الحد الأدنى في: سيرة الرسول قبل الدعوة بصفة عامة، وفي تقرير السيدة خديجة عنه عندما صدقته، وفي كلام هرقل لأبي سفيان، وفي مقتطفات من استجابة السلف الأوائل..

٥ ـ المنطق العملي عند المسلمين الأوائل:

هذا هو المنطق العملي الذي دل على صدقه عند أتباعه.. نجد أمثلة له فيما يأتي:

بعد أن بدئ الرسول ﷺ بالوحي ورجع إلى خديجة يرجف فؤاده ويقول: زملوني، وأخبرها الخبر، وقال: لقد خشيت على نفسي.. قالت له: كلا، والله لا يخزيك الله أبدًا..

لماذا؟ قالت: «إنك لتصل الرحم وتحمل الكَل وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق»[2].

وفي خبر الجلندي ـ ملك عمان ـ لما بلغه أن رسول الله ﷺ يدعو إلى الإسلام، قال الجلندي: والله لقد دلني على هذا النبي الأمي أنه لا يأمر بخير إلا

---

(١) شرح المقاصد، جـ٢، ص١٨٨.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» باب: بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ؟ (١/ ٧ ح رقم: ٣)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١/ ١٣٩ ح رقم: ١٦٠) كلاهما من حديث عائشة رضي الله عنها، في حديث طويل.

كان أول آخذ به، ولا ينهى عن شيء إلا كان أول تارك له، وأنه يَغْلِب فلا يبطر، ويُغْلَبُ فلا يضجر، ويفي بالعهد، وينجز الموعود.. وأشهد أنه نبي»[(١)].

وفي نطاق هذا المنطق العملي أيضًا جاء ما رواه مسلم وغيره: أن ضمادًا - وهو ابن ثعلبة من أزد شنوءة كان صديقًا للرسول ﷺ قبل البعثة - لما وفد على النبي قال النبي ﷺ: إن الحمد لله نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له وأن محمدًا عبده - ورسوله، فقال ضمادٌ: أعد عليَّ كلماتك هؤلاء فلقد بلغن قاموس البحر؛ هات يدك أبايعك»[(٢)]..

وفي هذا النطاق العملي أيضًا المتأثر بشخصية الرسول ﷺ جاء ما رواه الترمذي بسنده عن عبد الله بن سلام قال: لما قَدِمَ رسول الله ﷺ المدينة، جئته لأنظر إليه، فلما استبنت وجهه عرفت أنه وجهه ليس بوجه كذاب»[(٣)].

وفي هذا النطاق أيضًا جاء ما رواه ابن سعيد - انظر شرح الشفاء جـ٢ ص٢١٠ وما بعدها - عن أبي رمثة التيمي، قال: «أتيت النبي ﷺ ومعي ابن لي فأريته، فلما رأيته قلت: هذا نبي الله»[(٤)].

---

(١) الروض الأنف للسهيلي (٧/ ٥٢١).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: تخفيف الصلاة والخطبة (٢/ ٥٣٩ ح رقم: ٨٦٨)، في حديث طويل.

(٣) أخرجه الترمذي في «جامعه»، أبواب: صفة القيامة والرقائق والورع باب منه (٤/ ٦٥٢ ح رقم: ٢٤٨٥)، وابن ماجه في «سننه»، كتاب: الأطعمة، باب: إطعام الطعام (٢/ ١٠٨٣/ ح:٣٢٥١)، وقال الترمذي: «هذا حديث صحيح».

(٤) أخرجه الترمذي في «الشَّمائل»، باب: ما جاء في شيب رسول الله ﷺ (ص: ٥٨-٦٠رقم:٤٣)، وبقيته: (وعليه ثوبان أخضران)، وله شعر قد علاه الشيب، وشيبه أحمر» وأخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: اللباس، باب: في الخضرة (٤/ ٥٢/ ح:٤٠٦٥) بسند صحيح، وقال الترمذي: «هذا أحسن شيء روي في هذا الباب، وأفسر؛ لأنَّ الرِّوايات الصَّحيحة أنه ﷺ لم يبلغ الشَّيب».

وعندنا مثال من هرقل عندما بلغته الدعوة، وأخذ يسأل عن محمد ﷺ وفدًا من العرب، لم يكونوا قد أسلموا، وعلى رأسهم أبو سفيان سأل أبا سفيان الذي قال عن نفسه: «فو الله لولا الحياء من أن يأثروا عليَّ كذبًا لكذبت عليه».

يقول هرقل: «سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسب.. وكذلك الرسل تبعث في نسب قومها.. وسألتك: هل قال أحد منكم هذا القول؟ فذكرت أن لا، فقلت: لو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت: رجل يأتي بقول قيل قبله، وسألتك: هل كان في آبائه من ملك؟ فذكرت أن لا.. قلت: لو كان من آبائه من ملك، لقلت رجل يطلب ملك أبيه. وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال فذكرت أن لا.. فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله.. وسألتك أشراف الناس ـ اتبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أن ضعفاءهم اتبعوه.. وهم أتباع الرسل. وسألتك أيزيدون أم ينقصون؟ فذكرت أنهم يزيدون، وكذلك أمر الإيمان حتى يتم. وسألتك أيرتد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه، فذكرت أن لا.. وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. وسألتك هل يغدر، فذكرت أن لا، وكذلك الرسل لا تغدر، وسألت بم يأمركم، فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئًا، وينهاكم عن عبادة الأوثان، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف. فإن كان ما تقوله حقًّا فسيملك موضع قدمي هاتين.. وقد كنت أعلم أنه خارج ـ لم أكن أظن أنه منكم، فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه»[1]. هذا مثال للبحث.. قائم على المنطق العملي.

❁ ❁ ❁

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، باب: بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ؟ (١/ ٨ ح رقم: ٧)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: كتاب النبي ﷺ إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام (٣/ ١٣٩٣ ح رقم:١٧٧٣) كلاهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

دلائل نبوة محمد ﷺ كما يلخصها

علي بن ربن الطبري وقد كان مسيحيًّا دخل الإسلام

أولها: دعوته ﷺ إلى الفرد الدائم العلام العادل الذي لا يغالب، ولا يجار، وموافقته في ذلك جميع الأنبياء.

ثانيها: ما كان عليه في نسكه وعفته وصدقه ومحمود سننه وشرائعه.

الثالث: أنه عليه السلام أظهر آيات بينات لا يأتي بها إلا أنبياء الله ونخباؤه.

الرابع: أنه تنبأ على أشياء غائبة عنه فصحت في زمانه.

الخامس: أنه تنبأ على حوادث جمة من حوادث الدنيا ودولها صحت بعده.

السادس: في أن الكتاب الذي جاء به آية من آيات النبوة، بالضرورة، وبالحجج التي لا تدفع.

السابع: أن غلبة الأمم آية بينة بالضرورة.

الثامن: أن دعاته الذين نقلوا أخباره خيار الناس وأبرارهم، ومن لا يظن بأمثالهم الأكاذيب والإفك.

التاسع: في أنه عليه السلام خاتم الأنبياء، وأنه لو لم يبعث لبطلت نبوات الأنبياء فيه وفي إسماعيل عليهما السلام.

العاشر: أن الأنبياء عليهم السلام قد تنبأوا عليه قبل ظهوره بدهر طويل، ووصفوا مبعثه وبلده ومسيره وخضوع الأمم له والملوك لأمته.. [1].

(١) الدين والدولة، ص٤٧.

ثم يفيض ابن ربن بعد ذلك في تفصيلات كل دعامة من هذه الدعامات وما جاء فيها من أخبار وشروح...

٦ ـ نظرة المستشرقين:

وقد يهمس هامس، أو قد يصخب صاخب: وماذا عن الطعون التي وجهت إلى شخصية «الرسول ﷺ» من طائفة من المستشرقين وأتباعهم؟ والجواب على ذلك في غاية اليسر: لأنَّا نقول: لقد تكفل المستشرقون بعضهم ببعض[١]، فما من طعن وجه إلى الرسول من أحدهم إلا وجاء الرد عليه مفحمًا قاطعًا من آخر، حتى إنه لم يبق من هذه الطعون بقية إلا وقد اقتلعت من جذوها، ولتذهب هذه الطعون علامة على أكذوبة البحث عند أصحابها ومسبة في تاريخ الاستشراق الموتور.

ويكفي أن نشير هنا إلى ما ذكره المستشرق هنري دكاسترو عن تاريخ التعصب لدى المستشرقين، وأنهم لم يبدأوا في البحث عن الإسلام بغير تعصب إلا في زماننا هذا، في القرن التاسع عشر على حد تعبيره، ثم قوله: «وأول ما دار البحث فيه مسألة صدق النبي في رسالته وقد قلنا: إن ذلك متفق عليه بين المستشرقين والمتكلمين على التقريب»[٢].

ونشير أيضًا إلى ما قاله اللورد هيدلي: «نحن نعتبر أن نبي بلاد العرب الكريم ذو أخلاق متينة.. ولم ير فيها أقل نقص أبدًا، وبما أننا في احتياج إلى نموذج كامل يفي بحاجتنا في خطوات الحياة، فحياة النبي المقدس تسد تلك الحاجة»[٣].

---

(١) انظر ما كتبه الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه: «أوروبا والإسلام» وبخاصة ما جاء تحت عنوان: «تخبط المستشرقين».

(٢) خواطر وسوانح، للكونت هنري دي كاسترو، ص٢٠، ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا، نشرة دار الفرجاني.

(٣) أوروبا والإسلام، للدكتور عبد الحليم محمود، ص٦٢، طبعة الأهرام عام ١٩٧٣م.

كما نشير إلى ما كتبه توماس كارليل في كتابه الشهير: «الأبطال» ـ عن محمد ﷺ ومن قوله: «لقد أصبح من العار على أي فرد متمدين من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى ما يظن من أن دين الإسلام كذب، وأن محمدًا خداع مزور، وآن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة، فإن الرسالة التي أداها الرسول ما زالت السراج المنير منذ اثني عشر قرنًا»(١).

وإذا كان المستشرق المعاصر مونتجمري وات يعترف بأن العصور الوسطى شوهت تعاليم الإسلام في نقاط أربعة رئيسة، منها ما يتعلق بشخصية محمد، ويقرر أن الدراسات الموضوعية الحديثة قد اختلفت في هذه النقاط مع صورة الإسلام في العصور الوسطى الأوروبية، فإنه ليذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول: «إننا في عالم اليوم وبفضل ما أسهم به فرويد من أفكار نعلم جيدًا أن الظلمة التي ينسبها المرء إلى أعدائه ما هي إلا إسقاط للظلمة الكامنة فيه هو والتي لا يريد الاعتراف بها، وعلى ذلك فإنه ينبغي علينا أن ـ ننظر إلى الصورة الشائهة للإسلام بعَدِّهَا إسقاطًا لما اكتنف عقول الأوروبيين من جهالة».. «وأنها ترمز للشرور القائمة في أوروبا ذاتها»(٢).

(١) الأبطال، ترجمة محمد السباعي، جـ١، ص٩٦، نشر المكتبة التجارية.
(٢) فضل الإسلام على الحضارة الغربية، لمونتجمري وات، ترجمة حسين أحمد أمين، ص١٠٠، ص١١٢، طبعة دار الشروق عام ١٩٨٣م.

إعلان فلسفة التسليم

وهنا نقرر أن الفكر الإسلامي يمكنه أن يعلن ما يمكن أن يسمى: «فلسفة التسليم»، ذلك أن المتعرض للدعوة بعد أن يتعرض للإنذار: فيدفعه الإنذار دون إبطاء أو تعويق لمنطق الإنذار نفسه إلى التعرض لعوامل تصديق الرسول -كما سقنا على النحو السابق- يجد نفسه مضطرًا عمليًّا إلى التسليم.

فينطق بالشهادتين كما طلبهما الرسول ﷺ؟ «أشهد أن لا إله إلا الله».. «وأشهد أن محمدًا رسول الله».. فيكون مسلمًا، وهذا هو التسليم الذي يدعو الإسلام إليه الإنسان.

ويقول تعالى: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[الزمر:٥٤].

ويقول تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[النساء:٦٥].

ويقول تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ﴾ [البقرة:١١٢].

ويقول تعالى: ﴿فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَٰٓئِكَ تَحَرَّوْاْ رَشَدًا﴾ [الجن:١٤].

ويقول تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة:١٣١].

ويقول تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران:٨٣].

ويقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[آل عمران:١٩].

ويقول تعالى: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾[لقمان:٢٢].

ويقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام:٧١].

والمسلم بهذا يختار الموجود الذي يسلم نفسه له، وهو «الله» في حين غيره «يسلم نفسه - دون أي اختلاف في المنهج - لغير الله.

يسلم الفيلسوف نفسه «للعقل» لا لبرهان، وإنما للضرورة العملية، ويسلم المادي نفسه «للطبيعة» لا لبرهان أو تجربة، وإنما للضرورة العملية.

ويسلم اللاأدري، نفسه لعمل أعمى، واقعًا بذلك في اختيار لا مفر منه بحكم الضرورة العملية.

ويصبح موقف المسلم بين هؤلاء هو الموقف الوحيد الذي تكون فيه النجاة في الدنيا والآخرة، وهو أيضًا الموقف الوحيد الذي يسترجع به الثقة في «العقل» و«التجربة» و«الأشياء» جميعًا.

ومن هنا يتبين لنا أن الضرورات العملية ليست متساوية الدرجة أو القيمة. إن هناك أنواعًا من الإيمان لا مبرر لواحد منها إلا في الضرورة العملية، فهي الأساس الذي يقوم عليه الإيمان العقلي، أو العقل.. وهي الأساس الذي يقوم عليه الإيمان العلمي - أو العلم.

وهي الأساس الذي يقوم عليه الإيمان العملي - أو العمل.

وهي الأساس الذي يقوم عليه الإيمان الديني ـ أو الدين.

ومن ثَمَّ فإنه لا يجوز لنوع من أنواع الإيمان هذه أن ينكر على الآخر أساس وجوده طالما يقوم على نفس الأساس الذي يقوم عليه صاحبه ـ وهو «الضرورة العملية».

وتتميز بعد ذلك الضرورة العملية، المتمثلة في الإيمان بالله ورسوله بأنها هي وحدها التي تغطي جانب الحياة في الدنيا والآخرة، كما تتميز بأنها وحدها التي تضمن في إطارها ضرورات الإيمان بالعقل والذات والوجود وضرورات الإيمان بالنظر، والعلم والعمل.

والمسلم بذلك التسليم يضع قدمه على أول الطريق، طريق تلقي المعرفة الإلهية..

١ ـ من مصدرها الذي هو سبحانه وتعالى.

٢ ـ إلى موردها الذي هو الإنسان بقواه المختلفة..

٣ ـ صاعدًا بذلك من الظن إلى اليقين.

٤ ـ وفقًا لقوله تعالى ـ من غير تأويل بعيد ـ: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩].

نتيجة مهمة:

وأخيرًا، ونتيجة لما تقدم فإننا نقرر أمورًا على جانب كبير من الأهمية.. تلك هي أن الطريق المعتمدة للوصول إلى معرفة صدق الرسول تقوم على الفلسفة الإسلامية الوحيدة التي يسمح بها الإسلام أو يشجعها، وهي ما نسميه: «الفلسفة العملية» وتلك طائفة من مبادئها نجدها في علم أصول الفقه على الخصوص.

وأن العقل الذي يحترمه الإسلام هو ما يمكن أن نسميه: «العقل العملي» الذي عرفه علماء الكلام أنفسهم بأنه «قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام المعاش والمعاد».

وأن «الاعتقادات» وفقًا للمنهج الإسلامي هي عمل، أو أصل لعمل أو ثمرة لعمل، منذ اللحظة الأولى التي يعلن فيها الإسلام عن نفسه.

وأن «الإنذار» الذي اطرد مجيئه واستفاض في رسالات الرسل لم يكن محض تهديد، أو نفثة غضب على العصاة.

وإنما هو باب رحمة فتح لهم قبل أن تقع الواقعة، وهي الواقعة التي لا ينجو فيها إلا من اتجه إلى طريق النجاة، وأن لهذا الإنذار منطقه وعناصره وشروطه وهي تنتسب جميعًا إلى الفلسفة العملية للإسلام ويمكن أن نطلق عليها فلسفة الإنذار تفريعًا على «فلسفة الإسلام: العملية».

وأن هذا الاتجاه العملي لم يكن مجرد فصل أول من فصول الدعوة الإسلامية قضت به ضرورة موقوتة، سوف تأتي من بعده فصول وفصول، تتطور

بتطور الأفراد والجماعات.. وإنما هو اتجاه ذاتي في صلب الرسالة الإسلامية، وأي تعديل فيه أو إضافة إليه تكون زائفة أو مؤقتة أو مضللة.

ويبقى للإسلام روحه الأصلية وفلسفته الخاصة، التي تتمثل في شخصية الرسول وسيرته ﷺ؛ لتظهر أعماق الإسلام، ولتلتقي في الوقت نفسه مع أعماق الإنسان، في أرقى العصور.

الوصول إلى اليقين القلبي

تبين لنا أن العقل لا بُدَّ له من إيمان أولى بحكم الضرورة العملية

وأن العلم التجريبي لا بُدَّ له من إيمان أولى بحكم الضرورة العملية..

حتى العقل الشاك لا يستمر على شكه في العمليات.

وإذن فهناك أنواع من الإيمان لا مبرر لواحد منها إلا في الضرورة العملية.

فهي لا شك الأساس الذي يقوم عليه الإيمان العقلي، أو العقل.

وهي الأساس الذي يقوم عليه الإيمان بالعلم، أو العلم.

وهي الأساس الذي يقوم عليه الإيمان بالعمل، أو العمل.

وهي الأساس الذي يقوم عليه الإيمان بالدين، أو الدين.

ومن ثَمَّ فإنه ليس من الجائز لنوع من أنواع الإيمان هذه أن ينكر على الآخر أساس وجوده طالما يقوم على الأساس نفسه الذي يقوم عليه الآخر، وهو «الضرورة العملية».

ثم بينا أن الخطوات في هذا الطريق: ـ طريق الضرورة العملية ـ تبدأ بالتعرض للإنذار بعذاب الآخرة.

ثم التعرض لعوامل تصديق الرسول.

ثم التسليم والإسلام.

وأنكرنا أن يكون في البناء العقلي لعلم الكلام بداية ضرورية تحقق ما لا تحققه الضرورة العملية من اليقين النظري من وجهة نظر العقل.

وبينا أنه بالإسلام:

يبدأ تلقي المعرفة.

من مصدرها: الله سبحانه.

إلى موردها: الإنسان.

وذكرنا أن الإنسان إذ ترد إليه هذه المعرفة الإلهية فإنه يتلقاها من مداخل ثلاثة:

المدخل الإرادي أو العملي

المدخل العقلي أو العلمي

المدخل الوجداني أو الفطري

كما ذكرنا أن هذا المنهج الشرعي وإن كان يكتفي بغالب الظن في البداية فهو يحقق اليقين القلبي بمنهجه الخاص.

ونحن نرى أن اليقين القلبي يتحقق عن طريق المنهج بالمرور في مراحل:

١ ـ الإسلام.

٢ ـ ثم الإيمان.

٣ ـ ثم الإحسان.

وفي الإحسان يحصل اليقين التام.

وفي ما يأتي بيان ذلك.

روى الإمام مسلم قال:

روى الإمام مسلم قال: حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ عُمَارَةَ وَهُوَ ابْنُ الْقَعْقَاعِ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «سَلُونِي»، فَهَابُوهُ أَنْ يَسْأَلُوهُ، فَجَاءَ رَجُلٌ، فَجَلَسَ عِنْدَ رُكْبَتَيْهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: «لَا تُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ كُلِّهِ»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تَخْشَى اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: صَدَقْتَ.

قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ؟ قَالَ: «مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا رَأَيْتَ الْمَرْأَةَ تَلِدُ رَبَّهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّمَّ الْبُكْمَ مُلُوكَ الْأَرْضِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا رَأَيْتَ رِعَاءَ الْبَهْمِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللهُ»، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[لقمان: ٣٤] قَالَ: ثُمَّ قَامَ الرَّجُلُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «رُدُّوهُ عَلَيَّ»،

فَالْتُمِسَ، فَلَمْ يَجِدُوهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «هَذَا جِبْرِيلُ، أَرَادَ أَنْ تَعَلَّمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا»[(١)].

يقول الشهرستاني بعد أن يذكر هذه الرواية: «فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهرًا موضع الاشتراك فهو المبدأ[(٢)].

ثم إذا كان الإخلاص معه، بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويقر عقدًا بأن القدر خيره وشره من الله ـ تعالى ـ بمعنى: أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه، كان مؤمنًا حقًّا.

ثم أخذ جمع بين الإسلام والتصديق وقرن المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال.

فكان الإسلام مبدأ.

والإيمان وسطًا.

والإحسان كمالًا.

وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجي والهالك».

وإنني أرى صواب الفكرة التي استنبطها الشهرستاني من الحديث.

من كون الإسلام مبدأ.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان، والإسلام، والإحسان ـ وعلم الساعة (١/ ١٩/ ح:٥٠)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان ـ باب: الإسلام ما هو وبيان خصاله (١/ ٣٩ ح رقم:٩، ١٠)، كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الملل والنِّحل للشهرستاني (ص: ٤١).

والإيمان وسطًا.

والإحسان كمالًا.

ولكن أخالفه في أن الإسلام بهذا يشمل الهالك.

ذلك لأن المقصود بالإسلام كبداية:

انقياد الظاهر.

لا الانقياد الظاهري.

إن الانقياد الظاهري - أو بتعبير أدق - التظاهر بالانقياد هو النفاق.

أما انقياد الظاهر النابع من الإرادة الحرة، فهو إسلام حقيقي، وإن لم يكن القلب قد امتلأ بالإيمان بعد.

إن الإنسان في هذه الحالة مصدق «بالإرادة» أو بتعبير أدق مسلم بالإرادة، نزولًا على منطق الإنذار بعذاب الآخرة، الذي استمع إليه وعمل بمقتضاه وهذا - في هذه المرحلة المبدئية - هو ما يملكه الإنسان من نفسه؛ لأن حداثة الاستجابة للدعوة، ونزوله فيها على منطق الإنذار فحسب، قد لا يساعد على أن يصطحب معه تلقائيًّا الاطمئنان القلبي إلى كل ما جاء به الرسول ﷺ؛ إذ قد يخفى عليه بعض ما جاء به مما ذكر في الحديث، ومع ذلك يكون مسلمًا.

ونظرًا لأن خطرات القلب مما يعسر على الإنسان قيادها في أول الإسلام، كانت أعمال الجوارح داخلة في المرحلة الأولى: الإسلام؛ لأنها مما يملكه الإنسان ويخضع للإرادة.

وهو مقدم من نفسه ما يملك:

١ ـ هذه الإرادة.

٢ ـ هذه الأعمال التي تقوم بها الجوارح.

وهذا من شأنه أن يسلمه إلى المرحلة التالية، لذا تابع المنهج الذي وضعه الشارع.

وهذا يكفي لكي يكون من الناجين.

ولست أرى أن من يسمون الحشوية قد أخطأوا ـ كما يقول السعد ـ عندما ذهبوا إلى التغاير بين الإسلام والإيمان: «نظرًا إلى أن لفظ الإيمان ينبئ عن التصديق بما أخبر الله ـ تعالى ـ على لسان رسله، ولفظ الإسلام عن التسليم والانقياد. ومتعلق التصديق يناسب أن يكون هو الإخبار، ومتعلق التسليم هو الأوامر والنواهي..»[1].

ولم يكن الحشوية وحدهم على هذا المذهب، بل ذهب إليه بعض المعتزلة أيضًا كما يقول السعد:

«تمسكًا بإثبات أحدهما ونفي الآخر في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾[الحجرات:١٤].

وبعطف أحدهما على الآخر في قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[الأحزاب:٣٥].

(١) شرح المقاصد، ج٢،ص: ٢٠٩.

والتسليم هو الإسلام.

وبأن جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل عن كل منهما على حدة وأجاب النبي لكل بجواب»[1].

أرى موافقة الحشوية وبعض المعتزلة على القول بالتغاير بينهما، وأرتبهما مع الإحسان ترتيبًا مرحليًّا..

كما أرى أن الإسلام ـ مع القول بالتغاير بينه وبين الإيمان ـ لا يعني التظاهر بالتسليم خوفًا من السيف، فهذا هو النفاق الذي لا ينجي صاحبه.

وإنما هو يتعلق في هذه المرحلة بالإرادة التي لا تتناقض مع الإيمان، وإنما تُعَدُّ مقدمة تسلم إليه.

وهذا معنى قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحجرات: ١٤].

فالآية تشير إلى هاتين المرحلتين اللتين تُعَدُّ أولاهما مقدمة لثانيتهما، ولا يكون السالك في أولاهما رافضًا بإرادته لشيء مما في ثانيتهما، وإنما قد يكون غير مالك بعد لخطرات قلبه، أو غافلًا عن بعض ما جاء من متعلقات الإيمان.

ولو كان المقصود أنهم تظاهروا بالإسلام وأضمروا الكفر فعقبت الآية بفضحهم والتحذير من خطر نفاقهم، ولكن الآية قالت بعد ذلك: ﴿وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَـٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[الحجرات: ١٤].

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٦١.

ومعنى هذا أن الخطوة الأولى التي خطاها الأعراب فيها ممارسة للعمل، وأنهم إن استمروا في الطريق بموالاة الطاعة، فإن عملهم الذي يمارسونه في تلك المرحلة ـ مرحلة الإسلام ـ سوف يسلمهم قطعًا إلى الخطوة التالية ﴿لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾[الحجرات: ١٤].

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[الحجرات: ١٤] فإنه يشير إلى قصور في همتهم في قطع الطريق يستحقون من أجله المؤاخذه، ولهم مع ذلك الوعد بالمغفرة.

ولو أنهم كانوا في حكم المنافقين لما كانت اللهجة في مخاطبتهم على هذا النحو المترفق.

وهنا ينتقل المسلم إلى الإيمان، والإيمان كما نرجح يزيد وينقص.. ويقول تعالى:

﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[الأنفال: ٢]، ويقول: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[التوبة: ١٢٤]، ويقول: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾[الأحزاب: ٢٢]، ويقول: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾[الكهف: ١٣]، ويقول: ﴿لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾[المدثر: ٣١]، ويقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾[الفتح: ٤].

ويظل يتزايد الإيمان بتزايد الممارسات العملية، وتلقي المعارف الإلهية على النحو الذي ذكرناه في المداخل: الإرادية والعقلية، والوجدانية؛ حتى يصل إلى الإحسان، وهو مرتبة الكمال كما قال الشهرستاني، والكمال في معرفة الله هو

اليقين، إن يقينه بالله أصبح مستوى لا مزيد عليه فهو يعبد الله كأنه يراه، وهو يحس إحساسًا قويًّا بهذه الرؤية والطريق كائن في التسليم والعبادة ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾[الحجر:٩٩].

تعريف بالمؤلف

١ - ولد بالقاهرة في ٤ فبراير ١٩٣٣م، في أسرة ترجع في أصلها إلى قرية بني عديات، من صعيد مصر، وكان والده الشيخ حسن محمد فرغل أستاذًا لعلم الكلام والمنطق بكلية أصول الدين بالأزهر من عام ١٩٣٣م إلى ١٩٤٦م سنة وفاته.

٢ - حصل على الشهادة العالية من كلية أصول الدين عام ١٩٥٨م.

٣ - حصل على إجازة تخصص التدريس من الأزهر عام ١٩٥٩م.

٤ - عمل مدرسًا للتوحيد والتفسير، والحديث بمعاهد الأزهر ابتداءً من عام ١٩٥٩م.

٥ - انتدب للعمل بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في عام ١٩٦٤م.

٦ - عمل مديرًا للسكرتارية الفنية بمجمع البحوث الإسلامية في الفترة من ١٩٦٩م إلى ١٩٧١م.

٧ - حصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة في عام ١٩٧١م.

٨ - عين مدرسًا مساعدًا في كلية أصول الدين في قسم العقيدة والفلسفة عام ١٩٧٢م.

٩ - حصل على الدكتوراه في عام ١٩٧٦م ثم عين مدرسًا للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر.

١٠ ـ انتدب مديرًا عامًا لمكتب فضيلة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر. ثم مستشارًا خاصًا لشيخ الأزهر، في الفترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٨م.

١١ ـ نقل مدرسًا للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا عام ١٩٧٧م.

١٢ ـ دعي أستاذًا زائرًا لجامعة أم درمان الإسلامية لمدة شهر في ديسمبر ١٩٧٧م، ثم لمدة شهر عام ١٩٧٨م.

١٣ ـ أعير لجامعة الإمارات العربية المتحدة في المدة من عام ١٩٧٩ إلى ١٩٨٣م.

١٤ ـ حصل على درجة أستاذ مساعد من جامعة الأزهر في ٤/ ١/ ١٩٨١م.

١٥ ـ عمل رئيسًا لقسم العقيدة والفلسفة منذ أخريات عام ١٩٨٣م في كلية أصول الدين والدعوة بطنطا، ثم أستاذًا ووكيلًا للكلية عام ١٩٨٥م.

من كتب المؤلف

١ ـ نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ـ نشر مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧١م.
٢ ـ عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ـ نشر مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢م.
٣ ـ معالم شخصية المسلم ـ نشر المكتبة العصرية بيروت عام ١٩٧٨م.
٤ ـ الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ـ نشر دار الفكر العربي بالقاهرة عام ١٩٧٨م.
٥ ـ في مواجهة الإلحاد المعاصر أو عقائد العلم ـ نشر مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٨٠م.
٦ ـ الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر ـ نشر دار الاعتصام بالقاهرة عام ١٩٨٠م.
٧ ـ الإسلام وفلسفة التسليم ـ طبعة مكتبة المكتبة بالإمارات عام ١٩٨٠م.
٨ ـ العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم ـ طبعة مكتبة المكتبة بالإمارات عام ١٩٨٢م.
٩ ـ أساسيات العقيدة الإسلامية ـ طبعة مكتبة المكتبة بالإمارات عام ١٩٨٣م.
١٠ ـ أصول التصوف الإسلامي ـ طبعة الجبلاوي عام ١٩٨٣م.
١١ ـ الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ـ نشر دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٤م.
١٢ ـ الفكر الإسلامي والتيارات الفكرية المعاصرة عام ١٩٨٦م.
١٣ ـ بحوث في الفلسفة، عام ١٩٨٥م.

فهرس بأهم المصادر والمراجع

أولًا: القرآن والسنة:

ثانيًا:

١. أبجد العلوم لصديق خان، طبعة الهند ١٢٦٩هـ.
٢. الأبطال لتوماس كارليل، ترجمة محمد السباعي، نشر المكتبة التجارية.
٣. ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي للدكتور عوض الله حجازي طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢م.
٤. اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية، طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة عام ١٣٥١هـ.
٥. إحصاء العلوم للفارابي، بتحقيق وتعليق ومقدمة للدكتور عثمان أمين نشر دار الفكر العربي عام ١٩٤٨م.
٦. الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة، مطبعة السعادة عام ١٣٤٩هـ.
٧. الأساس الجسماني للشخصية للدكتور هـ. مترام، ترجمة الدكتور عبد الحافظ حلمي، طبعة الألف كتاب عام ١٩٦٦م.
٨. أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل، نشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثالثة عام ١٩٥٨م.
٩. الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية للدكتور يحيى هاشم حسن فرغل طبعة دار الفكر العربي عام ١٩٧٦م.
١٠. الإسلام والعقل للدكتور عبد الحليم محمود، نشر دار الكتب الحديثة.
١١. الإشارات والتنبيهات لابن سينا بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف ١٩٥٨م.

١٢. الأشعري للدكتور حمودة غرابة نشر الخانجي عام ١٩٥٣م.
١٣. أصول الدين للبغدادي.
١٤. الاعتصام للإمام الشاطبي مطبعة المنار عام ١٣٣٢هـ.
١٥. اعتقاد أهل السنة والجماعة للشيخ عدي بن مسافر الأموي طبعة ١٩٧٥م.
١٦. الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري بتحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب طبعة وزارة الثقافة عام ١٩٦٧م.
١٧. الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي.
١٨. الانتصار للخياط طبعة بيروت ١٩٥٧م.
١٩. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني طبع الخانجي، الطبعة الثانية عام ١٩٦٣م وطبعة دار الفكر العربي عام ١٩٤٧م.
٢٠. أوروبا والإسلام للدكتور عبد الحليم محمود، طبعة الأهرام عام ١٩٧٣م.
٢١. البرهان القاطع لمحمد بن إبراهيم الوزير طبعة القاهرة عام ١٣٤٩هـ.
٢٢. البرهان للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى عام ١٩٥٧م.
٢٣. بستان العارفين للسمرقندي.
٢٤. بيان أهل السنة (العقيدة الطحاوية) للإمام الطحاوي المطبعة الكريمية بقزان عام ١٣٢٠هـ.
٢٥. تاريخ البشرية لأرنولد توينبي، ترجمة د. نقولا زيادة نشر بيروت، ١٩٨١م.
٢٦. تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة طبعة ١٩٥٧م.

٢٧. التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت، ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥م.
٢٨. التحقيق التام في علم الكلام للشيخ محمد الحسين الظواهري نشر مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٣٩م.
٢٩. التخويف من النار للحافظ ابن رجب الحنبلي، طبعة بيروت.
٣٠. التفكير الإسلامي للدكتور سليمان دنيا طبعة الخانكي طبعة ١٩٦٧م.
٣١. التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر، الطبعة الثالثة عام ١٩٦٨م.
٣٢. التقرير والتحبير لابن أمير على تحرير الكمال لابن الهمام طبع المطبعة الأميرية عام ١٣١٧هـ.
٣٣. تكوين العقل لهرمان راندال، ترجمة الدكتور جورج طعمة نشر دار الثقافة بيروت. جزءان.
٣٤. تمهيد في الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر طبعة ١٩٥٩م.
٣٥. التمهيد للقاضي أبي بكر الباقلاني طبع دار الفكر العربي عام ١٩٤٧م.
٣٦. الجانب الإلهي للدكتور محمد البهي طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٥١م.
٣٧. الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٤٧م.
٣٨. الحياة الوجدانية والعقيدة الديني، للدكتور محمود حب الله، نشر عيسى الحلبي عام ١٩٤٨م.

٣٩. خواطر وسوانح للكونت هنري دي كاستري، ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا، نشر دار الفرجاني.
٤٠. درء المفاسد تعارض العقل والنقل لابن تيمية للدكتور محمد رشاد سالم طبع مطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١م.
٤١. الدين والدولة لعلي بن ربن الطبري، تحقيق عادل نويهض نشر دار الآفاق الجديدة بيروت، طبعة أولى ١٩٧٣م.
٤٢. رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري طبع المطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٥٧م.
٤٣. الشامل للجويني. تحقيق الدكتور علي سامي النشار نشر منشأة المعارف بالإسكندرية عام ١٩٦٩م.
٤٤. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار طبعة ١٩٦٥م.
٤٥. شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية طبعة القاهرة ١٣٢٢هـ.
٤٦. شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني مع حواش أخرى، مطبعة الكتبي عام ١٩١٣م.
٤٧. شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، مطبعة الامتياز.
٤٨. شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، طبع أولتمشدر.
٤٩. صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام للإمام السيوطي، نشر مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة.
٥٠. ضحى الإسلام لأحمد أمين، ثلاثة أجزاء عام ١٩٤٦، ١٩٥٣م.
٥١. العالم والمتعلم لأبي حنيفة.

٥٢. عالمنا المجنون لبيرتراند راسل، جمع وترجمة د. نظمي لوقا طبعة دار المعارف.
٥٣. العقل والدين لوليم جيمس ترجمة د. محمود حب الله طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٤٩م.
٥٤. العقل والوجود ليوسف كرم، نشر دار المعارف عام ١٩٦٤م.
٥٥. العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم للدكتور يحيى هاشم حسن فرغل طبعة مكتبة الإمارات بالإمارات العربية المتحدة ١٩٨٢م.
٥٦. العقيدة النظامية للإمام الجويني، تحقيق وشرح الدكتور محمد عبد الفضيل عام ١٩٨٤م.
٥٧. العلم أسراره وخفاياه، ترجمة الدكتور جمال الغندور طبعة ١٩٧١م.
٥٨. العلم والدين في الفلسفة المعاصرة لأميل بوترو، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣م.
٥٩. عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام للدكتور يحيى هاشم حسن فرغل طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١م.
٦٠. الفصل في الملل والنحل لابن حزم نشر الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد.
٦١. فضل الإسلام على الحضارة الغربية لمونتجمري وات، ترجمة حسين أحمد أمين، طبعة دار الشروق عام ١٩٨٣م.
٦٢. فلسفة التقدم لدافيد ومارسيل ترجمة خالد المنصوري نشر الأنجلو.
٦٣. الفلسفة الحديثة ليوسف كرم طبعة ١٩٥٧م.

٦٤. فلسفة العلم لفيليب فرانك، ترجمة الدكتور علي علي ناصف الطبعة الأولى ـ بيروت ـ ١٩٨٣م.
٦٥. فلسفة بيرتراند راسل للدكتور محمد مهران، نشر دار المعارف سنة ١٩٧٦م.
٦٦. فلسفة هيوم للدكتور محمد فتحي الشنيطي، نشر مكتبة القاهرة الحديثة طبعة ثانية ١٩٥٧م.
٦٧. فلسفتي كيف تطورت لبيرتراند راسل، ترجمة عبد الرشيد صادق، نشر الأنجلو عام ١٩٦٠م.
٦٨. فن الإقناع ليوينل روبي، ترجمة الدكتور محمد علي العريان، نشر مؤسسة فرانكلين والأنجلو عام ١٩٦١م.
٦٩. في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام للدكتور محمود قاسم.
٧٠. الفيلسوف والعلم لجون كيمني، ترجمة الدكتور أمين الشريف، نشر مؤسسة فرانكلين، طبعة بيروت عام ١٩٦٥م.
٧١. القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥٨م.
٧٢. قصة الميتافيزقا لجورج جاموف، ترجمة الدكتور جمال الغندور ط ١٩٦٤م.
٧٣. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي.
٧٤. لمع الأدلة للإمام الجويني، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود طبع الدار القومية.

٧٥. اللمع في الرد على أهل البدع للأشعري، تحقيق د. غرابة طبعة مطبعة مصر عام ١٩٥٥م.
٧٦. الله في الفلسفة الحديثة لجيمس كولنز، ترجمة فؤاد كامل، طبعة مؤسسة فرانكلين عام ١٩٧٣م.
٧٧. لودفيج فتجنشتين للدكتور عزمي إسلام، نشر دار المعارف طبعة أولى.
٧٨. محاورات في الدين الطبيعي لديفيد هيوم، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥م.
٧٩. محصل أفكار المتقدمين المتأخرين للرازي. طبعة المطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣هـ.
٨٠. المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمي، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.
٨١. مدارج السالكين لابن قيم الجوزية طبع المنار.
٨٢. المدخل إلى الفلسفة لأزفلد كوابة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي نشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٣م.
٨٣. المشاكل الفلسفية للعلوم النووية لفرينر هايزنبرج، ترجمة دكتور أحمد مستجير نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٢م.
٨٤. مصير البشرية للدكتور ليكونت دي نوي، ترجمة أحمد عزت طه نشر دار اليقظة العربية في دمشق، الطبعة الثالثة عام ١٩٦٣م.
٨٥. معارج القدس للإمام الغزالي نشر المكتبة التجارية طبعة مطبعة الاستقامة.
٨٦. المعرفة والتساؤل للدكتور فكتور فايسكوف، ترجمة الدكتور سيد رمضان، دار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة.

٨٧. المغني للقاضي عبد الجبار طبعة المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر. عدة أجزاء.
٨٨. مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده، ثلاثة أجزاء، نشر دار الكتب الحديثة بتحقيق الأستاذين كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور.
٨٩. مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي.
٩٠. مقال في المعرفة للدكتور سليمان دنيا، مطبعة مصر عام ١٩٥٥م.
٩١. مقالات الإسلاميين للأشعري طبعة ١٩٥٠م، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد نشر مكتبة النهضة المصرية.
٩٢. المقدمة لابن خلدون، نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.
٩٣. مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علمًا لكانط، ترجمة الدكتورة نازلي إسماعيل حسين، نشر دار الكاتب العربي عام ١٩٦٨م.
٩٤. ملقي السبيل لإسماعيل مظهر، طبع المطبعة العصرية بالقاهرة عام ١٩٢٦م.
٩٥. الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق الدكتور فتح الله بدران، نشر الأنجلو عام ١٩٥٦م.
٩٦. مناقب الإمام الشافعي للرازي.
٩٧. مناهج الأدلة لابن رشد، تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم الطبعة الثانية ١٩٦٤م.
٩٨. موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ط ١٣٢١هـ.
٩٩. المواقف لعضد الدين الإيجي مع شرح وحاشية وتعليق، مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

١٠٠. ميزان العمل للغزالي بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة ١٩٦٤م، دار المعارف بمصر.
١٠١. نبوة النبي، لأبي الحسن الهاروني الحسني الزيدي، تحقيق خليل أحمد إبراهيم طبعة دار التراث العربي عام ١٩٧٩م.
١٠٢. النسبية في متناول الجميع، تأليف جيمس. أ. كولمان، ترجمة د. رمسيس شحاته نشر دار المعارف ١٩٦٩م.
١٠٣. نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار الطبعة الثالثة عام ١٩٦٥م.
١٠٤. نشأة الفلسفة العلمية لهانز ريشنباخ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٩م.
١٠٥. النظر والمعارف للقاضي عبد الجبار - وهو الجزء الثاني عشر من كتابه «المغني» تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، طبعة المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة مصر.
١٠٦. النقض على بشر المريسي، للدارمي طبعة عام ١٣٥٨هـ بتحقيق الشيخ حامد الفقي.
١٠٧. الوراثة البشرية لآشلي منتياجو، ترجمة زكريا فهمي، نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٧٠م، مع مكتبة الأنجلو.
١٠٨. وليم جيمس للدكتور محمود زيدان، نشر دار المعارف طبعة ١٩٥٨م.
١٠٩. اليواقيت والجواهر للشعراني، جزءان، طبع المطبعة الأزهرية المصرية عام ١٣٠٧هـ.

فهرست الموضوعات

AL AZHAR AL SHARIF

مطابع الأزهر
Azhar.press@yahoo.com

الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية

إن مجمع البحوث الإسلامية هو أحد الهيئات العلمية للأزهر الشريف، يقوم على تحقيق كلُّ ما يخدم المصلحة العامة للمسلمين، ويجمع كلمتهم، ويعمل على تحقيق الأمن والاستقرار، والتعايش السلمي، كما يعمل المجمع على تحقيق رسالة الأزهر في توعية الناس وتبصيرهم بحقائق هذا الدين، وتصحيح المفاهيم المغلوطة، وبيان سماحة ووسطية الإسلام، وأهمية فهم النصوص الشرعية مع فهم الواقع

ومن هنا تأتي رؤية المجمع في اعتنائه بقضايا المجتمع الإسلامي؛ لجمع الكلمة بين المسلمين، وتحقيق التعايش السلمي بين الناس، وتجديد الثقافة الإسلامية وتجليتها في جوهرها الأصيل، وبحث القضايا المعاصرة، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة

تصميم الغلاف: طارق الأشهب

٣٣٦ مداخل إلى العقيدة

السعر

٩٩٠٠٠٠٠٠٠٣٣٦٥